نعيم علويّة

نحوُ الصوت ونحوُ المعنى

لسانيات



المركز الثقافي العربي

نَحْوُ الصوت
ونَحْوُ المعنى

* نحو الصوت ونحو المعنى.
* المؤلف: نعيم علوية.
* الطبعة الأولى: غشت (آب) 1992.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.
* العنوان:

□ بيروت/الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/* هاتف/343701-352826/* تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/● 42 الشارع الملكي ـ الأحباس * ص.ب/4006/* هاتف/307651-303339/
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/.



لسانيات

نحو الصوت ونحو المعنى

نعيم علويّة



المركز الثقافي العربي

إهداء

ابراهيم

هذا بعض «الشيء» الذي استطلعه فينا الفراق.

يقرن العقل بين إحساس الصوت وإحساس الصورة وبينه وبين أي إحساس من نوع آخر. ثم يقيم الصوت دليلاً على ما اقترن به من أحاسيس. فإذا كان هذا الصوت بعينه في الواقع مقروناً بهذه الصورة بعينها في الواقع ثم غابت الصورة وقام الصوت تولت أعصاب الدماغ المختصة توليد تلك الصورة الغائبة.

هذا هو فعل العلامة الصوتية. وهو مماثلة لفعل كل علامة. فإشارة السير علامة ضوئية تقترن في التجربة الواقعية. بموقف مشهود. فإذا كانت الإشارة حمراء وكان توقف السير قريناً لها فإنها، متى كانت، تُرَتِّبُ في أعصاب الدماغ المختصة صورةً لتوقف السير. فهي دليل على هذا.

ويسع الانسانَ أن ينتج العلامة الصوتية بفضل تقنية التصويت التي يشاركه فيها الحيوان. فقد اهتدى إلى آلات النطق وشغلها التشغيل الكفيل بتوليد الصوت الدال أو العلامة الصوتية كلما لزم الأمر.

وجاءت الفيزياء الصوتية لتحسب الطاقة الحركية الواجب توليدها للوصول بالأسماع إلى الاحساس بهذا الصوت وبهذا من أصوات العلامات.

طاقة أ ← صوت أ. طاقة ب ← صوت ب.

صوت أ ← الصورة (أ). صوت ب ← الصورة (ب).

صوت أ+ صوت ب ← صوت (أب) + الصورة الخطية (أب) + الاختلاج اللساني (أب) + صورة المدلول (أب).

قد يكون للصوت دلالة محدودة في شخص أو في أفراد مُتَّصِلِينَ أو غير متصلين. فهذا الصوت يشكل علامة لغوية فردية. كي يشكل علامة لغوية عامة ينبغي أن يُوَلِّد عند عامة الجماعة التي تسمعه وتتداوله صور أحاسيس وتجارب أخرى مشتركة بين غالب أبناء الجماعة. كتوليد صوت (لا) في سمع العربي صوراً من مشاهد النفي وتجاربه.

والصوت اللغوي يطرح مشاكل ينبري لمعالجتها العلماء والمفكرون، كل في مجاله وفقاً لمقدرته. كيف يولَّدُ الصوتُ الأحاسيس القرينة؟ كيف دُجِّن الصوت وامْتُطِي إلى المعنى؟ كيف نحوِّلُ الصوت آليّاً إلى خط والخط إلى صوت ضمن لسان واحد ومن لسان إلى آخر؟ هذا عدا مشاكل إرسال عمليات التحويل وحفظها. فالفيزياء اليوم في صدد بناء الطاقة المحولة.

لهذه المسائل عنايات دولية ومراكز أبحاث وعُدَد وأموال ورؤوس. لكن ذلك لا يثني الباحث الذي لم يتح له شيء من ذلك عن التبصر في مسائل يستطيع أن يفلح بعض الفلاح في معالجتها مادام كل فرد وكل جماعة مختبراً لغويا.

فهذا الكتاب ينظر في أمرين: أمرِ الصوت الذي انْتُخِبَ دليلا على المعنى القرين وأمرِ المعنى الذي اعتُدَّ رمزاً يبيِّن ما اقترن به من معان. إنه بذلك بين لغتين: لغة الكلام ولغة مدلول الكلام.

فالأصوات في المسامع لا تحصى. لكل حركة قوية إلى حدّ صوت خاص. وكل من أحس الصوت ومصدره عرف به هذا المصدر. لكن بعض الصوت في الادراك والعقل يكفي لاستعادة الانسانِ تجربتَهُ مع الصوت. وهذا المبدأ يعوض الانسان عجزه عن توليد كافة الأصوات. لهذا كيَّس الانسانُ الأصواتَ الخام في وحدات اللغة، الحروف والألفاظ الأم: فكان مقتصدا في الجهد وملبياً غرضيّ العمل والتفاهم في الاطارين الذاتي والاجتماعي. فأي صوت طبيعي مهما كان خاصاً لا يفوته أن ينغم بنغم يشده أكثر إلى نغم هذا الحرف او ذاك من حروف اللغة. مما يجعل من الحروف جواهر صوتية خُضْخِصَ الواحدُ منها من لباب أصوات منفردة. فكان الحرف بالنسبة لتلك الأصوات الخام كالمركز الفلكي الجامع، تتحرك هي في مداره كلما تحركت في الذهن، سواء أكان تحركُها وليدَ إحساس أو وليدَ حركةٍ عصبية ذاتية في اليقظة أو في الحلم. الحروف قوس قزح الأصوات.

وعمليات التأليف التي قام بها العقل بوساطة جهاز النطق حتى تكوَّنَ المعجم يعنينا منها فقط المحاكاة والترتيب وبعض الابدال والجمع والحذف.

الموضوعات الأولى من الكتاب تدور على ولادة ألفاظ في جمل ففي نصوص تكوِّنُ اللغة، كل لغة.

واللفظ المفرد واللفظ المركب في جمل هما عماد اللغة الصوتية. وهما يؤديان مزيجاً من الأصوات ليكون بهذا المزيج الصوتي صورة في ذهن السامع كانت

له أو نشأت من عملية التأليف الصوتي بتركب أجزاء المدلولات في وحدة منسجمة مع تركيب الجملة : من كل لفظ جانب معنوي يتصل بجوانب من ألفاظ أخرى، فيقوم معنى واحد بجملة لفظية واحدة.

هذا التركيب الصوتي اجتماعي قومي: يُحْسِنُ أداءه وفهمه جميعُ أفراد المجتمع المُعْلَم به. فالتركيب الصوتي الخاص بمجتمع هو خبرات عاشها أفرادالمجتمع سمعاً ومراساً ولم يعشها غيرهم. فكانت صناعةً لا يجيدها من عداهم. يصوغ الفرد لفظاً أو جملة ويرسله طاقةً إلى سمع مواطنه فيسمع المواطن أصواتاً يترتب عليها إدراكه لمعنى ابتلاه هو وغيره من أبناء المجتمع. وإذا لم يكن قد ابتلاه فإنه مجبر على ان تتألف في ذهنه صورة لمعنى مؤلفة من جوانب المعنى التي أسهمت بها المفردات التي يعي معناها هو والناطقون بها.

وصلنا إلى صورة «معقول» اللفظ في حالة الإفراد وفي حالة التركيب. ويمكن اختصارها بهذا الشكل:

كلام ← معنى (او مدلول أو «معقول»).

هذا الشكل مؤلف من جزءين: الكلام والمعنى.

الكلام قومي لاإنساني عالمي. والمعنى قومي وإنساني على مستوى العالم. فقولك: «هذا يصيدُ وهذا يأكل السمكة» تركيب صوتي ولفظي لا يحل رموزه إلا عربي أو متعلم للعربية. وكذلك هي الحال بالنسبة للعربي الذي يسمع هذه الجملة الفرنسية: Celui-ci peche et celui- là mange le poisson؛ إنه لن يحظى منها بطائل.

لكن الفرنسي يدرك، بالتركيب الصوتي الفرنسي هذا، ما يدركه العربي بالتركيب الصوتي العربي المقابل. ويدركان بالمعنى المشترك معنى إنسانياً عامّاً.

المعنى واحد عند العربي والفرنسي والتركيبة اللفظية، صوتاً وخطاً، تختلف من قوم لقوم. فعبر الترجمة والتعريب يفهمون عنا ونفهم عنهم. فيقوم المفهوم، من ثُمَّ، بدور العلامة. ومن علامات المعاني تتألف لغة المعاني.

فالجماعات البشرية قوميةُ اللسان إنسانيةُ العقل والادراك. لذلك نجد الناس بين مقدس للسانه وآخر يعد اللسان عربة المعنى إلى نفوس الآخرين. والذين دعوا الجملة عبارة هم من هؤلاء؛ فالجملة عَبّارة.

ويتفوق المعنى على اللفظ ليس فقط بعالميته بل بكونه،مع هذه العالمية، رمزاً

دالا. فالدلالات هي في الأصل للمعاني. إن الذئب هو المعنى وليس صوته أو اسمه. والنار هي المعنى وليس صوتها أو اسمها.

غير أن المعنى قد تقتصر دلالته على ذاته وقد تتعدى ذاته إلى ما يتعلق بـه في حين أن اللفظ لا يمكن ان تقف دلالته عند حدود ذاته، ما لم يكن السامع محدود الفكر بحدود ما يسمع من أصوات الألفاظ أو بحدود ما يرى من صورها.

كيف يصاغ اللفظ من الأصوات الخام؟ كيف تناط به الدلالة؟ ثم كيف تتطور الدلالة أو تتحرك ما بين قطبي الحقيقة والمجاز؟ هي الأسئلة التي يدور عليها الفصل الأول من الكتاب.

أما باقي الموضوعات فتعالج بعض مذاهب العقل في الدلالة بأحد المعاني على آخر. ويتحرك ما بين الطاقة المولدة للكلام الحقيقي فالمجازي وبين مبادىء العقل في الدلالة بالكناية، وفي المجاز الوثني، وفي وعي الوعي لعمله وذاته.

ويقع هذا الكتاب على طريق الكتاب الذي يليـه أي «الاختلاجَ اللساني» ويتضمن لمحات ابتدائية من الاختلاج اللساني.
فالكتاب يمكن ان يزود القارىء بمعرفة إضافية في ثلاث مجالات هي المجال اللساني والمجال الفكري والمجال الاناسي.

وإذا لم يطبع الطبعة تلو الطبعة بلا نقد، كما جرى لسالفه: «بحوث لسانية ـ بين نحو اللسان ونحو الفكر»، فإني لأرجو له نُقَّاداً ألِدّاء ولكن أكفاء.

المؤلف

تقصي اللفظ

1 ـ ﴿ومن أهل المدينة مَرَدوا على النفاق﴾ (التوبة 101).

﴿وجاء من أقصا المدينة رجل يسعى﴾ (يٓس 20).

وفي السطر الثالث من نقش النمارة:

«بزجى في حبج نجرن مدينة شمر وملك ومعدو ونزل بنيه».

«وترجمته إلى العربية كما يلي:

«إلى نزجى (أو بزجى) في حبج نجران مدينة شمر، وملك معدا وأنزل (بمعنى قسم بين بنيه». (ع. ع ـ و. وافي، فقه اللغة ص 104).

يبنى على هذا أن لفظة/ مدينة/ درجت، في اللسان العربي، منذ الجاهلية المطمورة آثارُها، وما تزال. وقد عالجتها معجمات العربية بقديمها وجديدها. ولخص ابن منظور، في «لسان العرب»، نظر المعجميين السابقين في (مدن) من ناحيتي الدلالة والاشتقاق وأورد في دلالاتها:

ـ «مَدَن بالمكان: أقام به».

ـ «ومَدَن الرجلُ: أتى المدينة».

ـ «والمدينة: الحِصْنُ يبنى في أُصْطُمَّة الأرض. وكل أرض يبنى بها حِصْن في أُصْطُمَّتها فهي مدينة.

والأُسْطُمُّ والأُصْطُمُّ: مجتمع البحر.

ـ «والمدينة: اسم مدينة سيدنا رسول الله».

ـ «ويقال للرجل العالم بالأمر الفَطِنَ: هو ابن بجدتها وابن مدينتها وابن بلدتها...».

- «قال الأحول: قال ابن الأعرابي: ابن مدينة ابن أَمَـة» «قال ابن خالويه: يقال للعَبْد مَدِيْنٌ وللأمَة مدينة؛ وقد فسر قوله تعالى: إنّا لمدينون، أي مملوكون بعد الموت، والذي قاله أهل التفسير: لمجزيون».

- «ومَدْيَن: اسم قرية شعيب».

- «والمَدَان: صنم. وبنو المَدَان: بطن».

- «وفي الحديث ذكرُ مَدَان... ويقال له: فَيْفاءُ مَدَان؛ قال (أبو منصور): وهو وادٍ في بلاد قضاعـة».

هذا ما جمعه ابن منظور من دلالات /مَدَان/ و /مدين/. ودأبه أن ينقل شك اللغوي الثقة، إذا كان من شك؛ مثال ذلك في هذه المادة:

«قال أبو منصور: وقال بعض من لا يوثق بعلمه: مَدَن بالمكان أي أقام به، ولا أدري ما صحتـه». وعن الأزهري في لسان العرب قال: «قال الليث الدِّينُ من الأمطار ما تعاهَـد موضعاً لا يزال يَرُبُّ به ويصيبه» (وَدَن) «وقالوا لا تبتنى المدن إلا على الماء والكلأ والمحتطب. فدخلت النار في المحتطب؛ إذ كان كل عود يورَى.» (الحيوان ج 5، ص 99». الدِّين هو الماء؛ فهل انحصر معناه في قانون توزيع الماء أي التشريع والشرع والشريعة ثم صار القانون المقدس؟ وهل كانت المدينة تعني الماء أولاً فالإقامة على الماء؟.

2 - يبدو أن لا خلاف يذكر، بين المعجميين، حول مدلولات هذه المادة. لكن الخلاف قائم في ما يتعلق بـاشتقاقهـا. أحد مـراجع ابن منـظور يقرر أن /مـدينة/ من /مَـدَن/ على وزن فعيلة، «وتجمع على مدائن بالهمز ومُدْنٍ ومُدُنٍ بالتخفيف والتثقيل». ويقول: «فيه قول آخر: إنه مفعِلة من دِنْتُ أي ملكتُ». ويتخذ له شاهداً من ابن بري الذي قال: «لو كانت الميم في مدينة زائدة لم يجز جمعها على مُدْن. وفلان مدَّنَ المدائن: كما يقال مَصَّر الأمصار»؛ أي أن الميم أصلية. وقال ابن بري: «سئل أبو علي الفَسَوِيُّ عن همزة مدائن فقال: فيه قولان، من جعله فعيلة من قولك مَدَن بالمكان، أي أقام به همزه، ومن جعله مفعِلة من قولك دِيْنَ أي مُلِكَ، لم يهمزه كما لا يهمز معايش». فالياء في معايش أصلية: عاش يعيش مَعِيشة، وهي أصلية في مداين من دِيْنَ: دان دِيْنَ مدِينة مدايِن. أما المدينة: الحِصن، فالنسب إليها «مَدِينيّ، والجمع مدائن ومُدُن». «قال ابن سيده: ومن هنا حكم أبو الحسن فيما حكاه الفارسي أن مدينة زائدة، يعني من مَدَن لا من دِيْنَ. وأيده الفراء معتبراً ياء مدينة زائدة. والنسبة إلى المدينة تكون على /مَدَنِيّ/ للرجل والثوب، وعلى /مَدِينيّ/ «للطير ونحوه». و «قال سيبويه: فأما قولهم مدائني فإنهم جعلوا هذا البناء (مدائن) اسماً للبلد، وحمامة مدينية وجارية مدينيـة».

والأمة المدينةُ، فالميم فيها «ميم مفعول»، على أن أصلها /دانَ/. واستند أبو منصور إلى القول «مَدَنَ الرجل إذا أتى المدينة» ليحكم بأن «هذا يدل على أن الميم أصلية»؛ وقال: «إذا نسبت إلى مدينة الرسول، (ص) قلت مَدَنِيّ، وإلى مدينة المنصور مَدِيْنِيّ، وإلى مدائن كسرى مَدائِنِيّ»، لئلا يختلط النسب. وهذه عبارة الصحاح للجوهري.

ولم يُنْعت أيٌّ من مدينة أو مدائن بـ «أعجمي». غير أن صاحب اللسان قال: «ومَدْيَنُ: اسم أعجمي، وإن اشتققته من العربية فالياءُ زائدة، وقد يكون مفعلاً وهو أظهر». والنسبة إلى مَدْيَن «مَدْيَنِيّ». ولم يذكر /ميدان/.

انحصر الخلاف، بصورة عامة، في أصل مدينة. وانقسموا فيه إلى فئتين. واحدة ترد اللفظ إلى ما قال فيه الجوهري «فِعْل مُمَات»، يعني /مَدن/، وفئة ترده إلى /دان/ و /دِيْنَ/. ولم ينف أيٌّ منهم نسبته إلى العربية.

من الناحية الصرفية يمكن رد /مدينة/ إلى أحد الجذرين. ولكن يعوزنا الجزم بأحدهما. فالذي همز قائلاً /مدائن/، أشار إلى أنه من /مدن/. والذي لم يهمز قائلاً /مداين/، أشار إلى أنه من /دِيْنَ/. والعرب، كغيرهم، يجرون في كلامهم على أوزان تفعل فيهم فعلها دون وعيهم. وبما أنهم قالوا هذا وقالوا ذاك فيكونون فئة تأثرت بـ/ فعـائل/ وأخرى بـ/ فعـايل/، أو يكونون قد ضاعوا بين الصيغتين فلم يميزوا. ويكون، بالنتيجة، في كلامنا ثغرة لم نتمكن بعدُ من سدها، هي إمكان صياغة /فعايِل/ و /فعائِل/ من مصدرين واحدهما غير الآخر.

هذه المشكلة تطرح نفسها حالَ النظر في /مكان/. بعضهم يرده إلى /مكن/ والبعض الآخر يرده إلى /كان/: «التهذيب، الليث: مكانٌ في أصل تقدير الفعل /مَفْعَلٌ/، لأنه موضع لكينونة الشيء فيه، غير أنه لما كثر أجروه في التصريف مجرى /فَعَال/، فقالوا مَكْناً له وقد تمكّن، وليس هذا بأعجب من تمسكن من المسكَـن» (اللسان، عن الأزهري، مكن).

ويئزر هذا الرأيَ رأي ثعلب:

«يبطل أن يكون /مكان/ فَعَالاً لأن العرب تقول: كُنْ مكانَك وقُم مكانَك (لعلها مقامَك) واقعُدْ مقعَدَك. فقد دل هذا على أنه مصدر من كان أَوْ مَوْضِع منه». ويعود فيقع في الاستعمال المعارض لمبناه: «وإنما جمع /أمكنةً/، فعاملوا الميم الزائدة معاملة الأصلية، لأن العرب تشبِّه الحرف بالحرف، كما قالوا منارة ومنائر فشبهوها بفَعَالة وهي مَفْعَلَة من النور». ولو كان للعرب /مَنَر/، لأعوزتنا الحجج لرد منائر إلى أيٍّ من /نور/ و /مَنَر/.

هذا الإشكال يرد إلى إشكال متفرع:

علاقة الجذر الأزيد بآخر كامنٍ فيه، مثل: /مكان/ و /كان/، أو /مَكنَ/ و /كنّ/، أو /مَدَنَ/ و /دَنّ/، أو /دَعْثَر/ و /عَثَر/، أو /حَضْرَم/ و /حَضَر/...

ومن هذا الإشكال فرع ثـانٍ: علاقة جذر زُمَّت مصوِّتاته، أو أحدها، بآخر مُدَّ فيه بعض ما زُمّ في أخيه: مدّ /ماد، بُد/ باد، شكّ/ شكا...

وفرع ثالث تعاطته العرب ولم يروِّج، يعني تطور صوت أو أصوات حروف اللفظ إلى ما يجانسها في الأسماع، مثل: غنّ/ جنّ، جَنَّ/ دنّ، دنّ/ كـنّ، تـنّ/ طـنّ،، مَكَنَ/ مَدَنَ... «يقال: ضـرب رِجلَهُ فأَطَنَّ ساقه وأَطَرَّها وأتنّها وأترَّها، بمعنى واحد، أي قطعها».

النون صارت راء والطاء تاء. وبذا ولدت ثلاثة ألفاظ متجانسة أصواتاً ومدولاتٍ، تفرقها بينونات صوتية ومدلولية طفيفة.

3 ـ فالتطور الصوتي ـ المدلولي يكشف أخوية لفظية ليست أوثق منها أخوية المشتقات المعترف بقياسها كالرحم والرحمة والاسترحام والرحمن والمحترم...

أخوية الصوامت تظهر في التحولات الصوتية التي كرس لها اللغويون كتباً أو فصولاً من كتب. فابن السكيت ألف فيها كتاب الإبدال، ومن أبوابه: «باب الدال والتاء»، ومما فيه: «مَدَّ في السير ومَتَّ بمعنى واحد» (ص 03). ومنـهـا «بـاب الكـاف والجيم»، وجاء فيه: «يقال: سَحَقَهُ وسَهَكَهُ وسَهَجَهُ (ص 118) . و«بـاب الطاء والدال»، وفيه: «الأصمعي، يقال: مطّ الحرف ومَدَّه، بمعنى واحد» (ص 119) . و«بـاب الطاء والتاء« ومنه: «يقال: طعنَه فَقَطَّره وقَتَّره، بمعنى واحد» (ص 129).

وابن جني في «الخصائص» يعنى بالإبدال في عدة أبواب، منها: «باب في الحرفين المتقاربين يستعمل أحدهما مكان صاحبه». وأورد فيه: «رجلٌ /خامِل/ و /خامِن/، النون فيه بدل من اللام... قام زيدٌ/ فُمَّ/ عمرو، الفاء بدل من الثاء في /ثُمَّ/، ألا ترى أنه أكثر استعمالاً». وقبيل ختام هذا الباب قال: «ونحن نعتقد، إن أصبنا فسحة، أن نشرح كتاب يعقوب بن السكيت في القلب والإبدال». (ج 2 ص 88).

ويعقد ف. ده سوسور في «دروس اللسانية العامة»، فصلاً في الإبدال الصوتلغوي عنوانه: «التحولات الصوتية» في الكلام ويقرنه بآخر عنوانه «التماثل» (اتّباع مثال في الحركة الصوتلغوية)؛ ويُقِرّ، في الثاني، أن هذين القانونين يشكلان «العامل الأكبر في تطور اللغات، أي الوسيلة التي تمر بها اللغات من حالة انتظام إلى حالة أخرى»:

«Le grand facteur de l'évolution des langues, le pocédé par lequel elles passent d'un état d'organisation à un autre». (cours de linguistique générale, p. 223).

ومن أمثلته: «honōs، المثال الشرعي المتوارث»و «honor، منافِسُه»، و «honorem، المخلوق الجماعي المكوَّن من الأشكال التي خَلَقَت (ont créé) هذا المنافس». (ص 224).

4 ـ هذا النوع من التحول وقف عنده اللغويون العرب ولم يعن به كفاية الدارسون المحدثون؛ من ذلك ملاحظتهم أن ما كانت فاؤه فعينه /ف ل/، وثُلِّث، يحافظ على جوهر معنى ثنائيِّه ويغتني معنًى بما انضاف إليه، مثل: فَلّ، فلح، فلش، فلق، فلج...

وأنت تجد تحولاً طريفاً آخر، يمكن اغناؤه ليستوعب قانون التحول بالزيادة، سواء في أول اللفظ أو في وسطه أو في آخره. انظر في هذه المواد مقرونة إلى بعضها: قَمّ/ لقم؛ هَمّ/ لَهَم؛ كفّ/ لَكَف؛ كُمّ/ لَكَم؛ سَنّ/ لَسَن؛ حَسّ/ لَحَس؛ بَتّ/ لَبَط؛ شَفّ/ رَشَف؛ عَقّ/ لَعَق...

يمكن استكناه المدلولات لكشف مدى الرابطة المعنوية ما بين ثنائي من هذه وبين ما يتثلث أولياً باللام. فقد ينكشف أن أصل الحس الذوق، أي الإحساس باللسان، لأن اللحس يكون به وحده. و /هَمّ/ حكاية صوت الهمهمة على المشتَهى، لذلك تخرج منها /لهم/ لتدل على الالتهام و (نهم). وعندنا /كَمّ/ و /كُمّ/ فالـ /كَمّ/ ومنه الكمامة، توضع على الفم لتحول دون الأكل والكلام ولتنقية الهواء. واللكم كأنه بالكُمّ على الفم، فيكون قد جمع ما بين أداة الضرب وموضعه. و /شف/ صوت أخذ السوائل، ومنه /رشف/ و /نشف/؛ ويبدو أنه قَدْ حيدَ عن اللام إلى الراء والنون، وهما اختاها، لأنهما ألذُّ نطقاً من /لشف/...

5 ـ انطلقنا من معالجة الخلاف في رد /مدينة/ إلى منطلقها. ولحل هذا الإشكال كان ينبغي التوقف عند الميم. والميم عشقت الجذر اللغوي أيما عشق. نراها في مفعول، ومُفَعْلَل، ومُفْتَعِل، ومُسْتَفْعِل، ومَفْعِل، ومِفعال... لهذا كان حرياً بنا أن نرى إن كانت الميم قد اقتحمت /دَنّ/ و /دان/، و /كَنّ/ و /كان/.... أم لا.

أمعن النظر في مدلولات الثلاثيات التالية: مَثَلَ، مَجَدَ، مَخَضَ، مَضَغَ، مَسَلَ، مَسَكَ، مَهَزَ، وجردها من الميم، ثم انظر في مدلولات الثنائي الحاصل المضعف: ثَلَّ، جَدَّ، خَضَّ، ضغ (ضغضغ)، سَلَّ، سَكَّ، هَزَّ. وانظر كذلك في أجاوفها ونواقصها من مثل: سال، خاض، تال... تلا، جدى، سلا... تجد بين هذه وتلك صلات معنويةً وثيقة، وتجد بالطبع بينونات رتبها الاستعمال بمناحيه مأزوراً بالزيادة الصوتية: الميم. وهذه النبذة تتفق وقانون الاستزادة بدءاً وحشواً وتذييلاً، كما تتفق مع الأمثلة الممحصة التي حققها أسلافنا ونحققها. ويمكن

التنبيه إلى أن الحركة الطبيعية، مقرونةً بصوت أو مجردةً منه، تزود الذهن بوزن /خَبَبْ/ الذي يشكل القاعدة النفسية المستقطِبة لبناء /فَعَل/ والاستكثار منه، دون أن تَهِيَ القاعدة النفسية المبنية من استقبال /دَقّ/ (أي أُنموذج الثنائي المضعف). ويبدو أنهم في أول الأمر لجأوا إلى فك الإدغام في الثنائي المضعف: مَضَضْ، ثم عدلوا عنه ذوقاً، إلى تعويض ثاني المثلين بالصوت المناسب سواء كان أولياً أو وسطياً أو ختامياً. وإذا كانت الطبيعة تعدنا نفسياً لوزن /خَبَب/، فإنها كذلك تعدنا نفسياً لوزن الرباعي استناداً إلى /زلزل/، /سلسل/. . . (أي الثنائي السالم المكرر) لننطلق بالثلاثي السالم إلى الرباعي. فبندلي جوزي يلاحظ ثلاثيات تستضيف الباء ختاماً مثل: ثعلب، أرنب، عقرب (دراسات في اللغة، ص 266-70)؛ وليس هذا سوى جزء من الانطلاقة اللغوية نحو/ دَحْرَج/ و /حمدل/، أي نحو التربيع باستضافة الرابع الذي يرمز لما حل محله. فحركات الأصول اللفظية تحكي توقيع الحركات الطبيعية.

إذا كانت أخويات الثنائيات قائمة على القرابة الصوتية والمدلولية، فإن الثلاثيات يمكن تصنيفها في أخويات قائمة على أماتها الثنائية مستضيفة الثالث المستجد، /دان/، كان/ (أختي دنَّ، كَنّ: مُدَّت حركتا أوَّلِيَّيهما وحل المدُّ محل المِثْل الساكن: نْ) والقرابة الصوتية بين /كنّ/ و /دَنّ/ تقترن بالقرابة الدلالية، فقد جاء في لسان العرب (مادة كنن): «الكِنّ: البيت. الكنّ: ما يرد الحر والبرد من الأبنية والمساكن. وفي التنزيل: وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانا». وورد في مادة دَنَّ: «ابن الفَرَج: أدَنَّ الرجل بالمكان إدناناً وأبَنَّ إبناناً إذا أقام. ولا كبير فرق بين السكن والإقامة. وبين /مَكَن/و/ومَدِن/قرابة مزدوجة: صوتية دلالية على غرار ما بين /كَنّ/ و /دَن مع الفروق.

6 ـ إلا أن السؤال عن الروابط التي تشد /مدينة/ إلى دين/ هو الأهم. فمن الناحية الصوتية حصرها لغويو العربية ما بين /فعيلة/ من/ مدن/ و /مَفْعِلة/ من /دِيْنَ/. ورأينا جموعها عربية خالصة، مع مراعاة اشتقاقها من هذه المادة أو تلك. وإذا كانت موصولة صوتياً بـ /مَدَن/ بصورة ظاهرة، فإننا نراها موصولة بـ /دين/ بصورة أظهر. لماذا سمى رسول الإسلام يثرب باسم «المدينة»؟ ألا يتبادر إلى الأذهان أن التسمية توحي بأن المسمى أُمُّ الدين(*)؟ والعرب تقول: «ابن مدينتها» بمعنى العالم بأمر ما تُضمره الهاء في /مدينتها/. وهذا يوحي بمعرفته بأمور أمه، البلد، وعقليتها أي دين الأهل. والمَدَان صنم، معبود. وبنو المَدَان تشير إلى أن الجماعة كانت تعتبر نفسها بنت معبودها، كما يقال اليوم: كلنا عيال الله. ثم ألا نسأل أنفسنا عن اسم المكان من /دين/، رغم كل ما للدين من نشاط في الأمكنة والأزمنة والمؤمنين؟! وما اسم جماعة الدين؟ فالخلق هم الخليقة. والجماعة الدائنة بدِين هي، في تقديرنا، المدينة. واسم المدائن في بلاد الرافدين، واسم مَدْيَن، قرية شعيب، لا يجعلاننا

نفكر بأن الاسم /مدينة/ هو عبراني أو آرامي سرياني. لأننا، وإن وجدنا في العبرية لفظة مدينة (מְדִינָה دولــة)، وفي السريـانية مْـدِينتو وتعني المـدينة (ܡܕܝܢܬܐ = المدينة)، ناهيك عن أن قريتو (ܩܪܝܬܐ) تعني قرية، فإننا نجد أنفسنا إزاء نفس المشكلة: أنردها إلى اللفظ العبري دِين: / דִּין / ، ويعنــي: حُكْم، قرار، قانون، محاكمة؟ أم نردها إلى عِيْر وهي المدينة أو البلدة بالعبرية (עִיר)؟ ولا يمكن ردها إلى السريانية عَمَار (ܥܡܰܪ) ومعناها: سكن، أي عَمَر بالعربية. وهذا الواقع يقوي ردها إلى جذر/ دين/ أكثر منه إلى الدولة والسكن والإقامة، والجذر حيّ في اللغات السامية الحية.

إذا كانت /مدينة/ قد وردت في نقش النمارة، فإن ذلك يعني أنها عريقة في كلام العرب. ونحن لا نعرف تاريخنا اللغوي القديم، لندرة ما بين أيدينا من نصوص تضاهي النصوص العبرية والآرامية في القدم، ولا غيرنا يعرف على كل حال. وعندها يصبح الحكم بعُجمة لفظة، هي بعمر أقدم النقوش الأثرية، ولا تزال نابضة بالحيوية الولّادة، ضرباً من المواقف السياسية المتعلقة بحبال الهوى.

* ملاحظة: في لسان العرب جردة بالأسماء التي تضاف إلى أُمّ، وينوف عددها على الأربعين. يقول ابن منظور: «ولأم أشياء كثيرة تضاف إليها». مما يدل على أن العرب كانت تقول /أُم كذا/ كما نقول اليوم/ألْ كذا/ . وهذا الالتحام بين أُم وما يضاف إليها قد يؤدي إلى الوحدة الصوتلغوية بينهما، مما يعزز إمكانية تكون /مدينة/ من /أُم دِينه/ : «والدِّينة كالدِّين». (انظر لسان العرب، أمم، دين).
وفي جبل عامل يدمجون/أم عليَ/فيلفظون غالباً /إمْ مَعْلي/، مما يؤهل لخلق وحدة جديدة هي (مَعْلي). ويلزم تقصي تأثير (أم) على وحدات المعجم كما يلزم تقصي تأثير (بو) و (أبو) وبِنْ (ابن).

(ضرس/درس)

1 ـ أصوات الضَّرس ومحاكاتها

يمضغ الإنسان طعامه ويمضغ مفاخره فتتجاوب في سمعه أنغام شديدة هي أصوات الضَّرْس. وقد تغري هذه الأصوات صاحبها فيصطنع الضَّرْس كأنه يشدد به عزيمته طلباً للصمود في وجه زمن حديد. وتولِّي صور الحلم المرهوبة ولا يبقى لصاحبنا من حربه الضَّروس سوى أصداء جعجعة فارغة.

ويلتفت إلى جملة أصوات الضَّرْس ليحاول تمييز جروسها المختلطة. إنها سلسلة أصوات مقترنة بسلسلة حركات. وهي تكون بكونها وتنعدم بانعدامها. فما هي أجزاء جملة الضَّرْس الحركي؟ وماذا يقترن بها من جروس الجملة الصوتية المتولدة عن الضرس؟

يستطيع الدارس أن يقف أمام مرآة ويضرِس بقوة ثم ببطء، ويراقب وقع الفك على الفك منصتاً بانتباه إلى ما يفرق سمعه من أصوات وناظراً إلى الحركات المولدة لتلك الأصوات.

يكون الفك الأسفل مستقراً على الأعلى؛ فينفرج عنه قليلاً، مائلاً إلى جهة الشمال ومتقدماً بعض التقدم، ثم يعود متجهاً إلى مستقرّه فتصطدم الأضراس السفلى بالعليا اصطدام المِهَدّة بالمهدة وتجري فوقها بعكس ذلك المَيْل والتقدم فتتضارب قمم هذه بقمم تلك وتتكون جملة صدامية مؤلفة من أربع اصطدامات متتالية؛ وكل اصطدام بين ضرسين يستتبع تضاربَ أربع قمم من تحت بأربع قمم من فوق.

مقابل الاصطدامات الأربعة المتتالية للأضراس الثمانية، 4/4، تتولد أصوات أربعة متتالية الدويّ، يشبه كل منها الهدة التي يخلفها في السمع قولك: /دْ/. ويتألف هذا الصوت من صوت الاصطدام بين زوج من الأضراس ومن أصوات الصدام الحاصل بين نتوءات هذا وذاك، كما هي الحال في قصف الرعد حيث يتولد عن الصدمة الكبرى صوت أجهر تعقبه سلسلة من أصوات أضعف خلفتها اصطدامات أضعف. وتوالي التصادم السريع بين الأضراس يولد في السمع كرّة رائية: /رْ/، كتلك التي تكون عن الوقوع السريع المتتالي لحبات عاج فوق أمثالها. وقد تكون هذه الحقيقة نافعة في الكشف عن سر مخرج الراء العربية بتردد حافة اللسان

على أوائل الأضراس. كأن من شروط جروس الراء التجاوبَ العظميّ. والشفتان، بصنعك (برْرْرْ) شفوية، تضجان بمثل الراء لأنهما بتردد انفتاحهما وانغلاقهما السريع يرجان الثنايا. ولهذا كانت الراء الباريسية اللهوية أقرب إلى الغين منها إلى الراء، ومن هناك تتحول إلى غين وعين. والجرس الثالث (بعد الدال والراء) الملحوظ في عملية العَلْك الشديد، علكاً فارغاً أو علكَ مأكولات صلبة، هو جرس السين. فبعد اصطدام الضرس بالضرس، والفكُّ الأسفل عائد إلى مستقره، يزحل الضرسِ السفلي فوق العلوي زحُولاً يَجْرِس في السمع بمثل جرس السين. وإذا أوقعتَ إيقاعاً لطيفاً سناً على سن أو ناباً على ناب فإنك تسمع مثل هذه النغمة السينية تلحق بالصدمة الناعمة. ومن صوت هذه الصدمة الناعمة ومن السين التي تليها ألفت العامة لفظاً هو (تَأْسْ)، وآخر هو (دَأْسْ): كأنهم أفاقوا على رنين الدال رغم نعومة اصطدام السنَّين. وهم يُصرِّفون هذين الفعلين. فقد سمعتُ تعليقاً ساخراً على شيخ عاملي كان يخطب في حفل ويدعو على العدوّ بقوله: «اللّهمّ دَئِّس طَياراتهم»، يسأله أن تصطدم بعضُها ببعض.

2 ـ ترتيب جروسها

وإدراكنا الجملة الصوتية المتولدة من الضَّرْس الشديد يتبع هذا الترتيب: د، ر، س. أدركنا صوت الدال قبل غيره لأن الاصطدام، أي الفعل الذي دوّى بالدال، كان أسبق. وكان أولى بإدراكنا أن يدرك جرس السين قبل الراء لأن السن التي تصطدم بمقابلها تتزحزح بُعَيد الاصطدام محتكةً بأختها لتستقر فوقها. وهذا التزحزح هو الذي يولد السين. السين بنت الفعل الثاني. فلماذا إذاً أدركها الإدراك ثالثة وأدرَك الراءَ قبلها؟ الراء تتكون من دَرْج اصطدام الأضراس. فلو قطِّعت تلك الاصطدامات بلَبْثٍ يلي كل صدمةِ ضرسٍ لضرس لما كانت راء. فالراء مؤلفة من كرَّة هذه الضربات. لذا لا تتضح إلا من بعد تسلسل ثلاث ضربات فما فوق. وفي هذا الوقت تكون ثلاثة جروس سينية قد انبثقت، لأن كل وقعٍ لسنٍّ على سن يليه تزحزحٌ يولد سِيْناً. ومع ذلك أدركنا كرّة الراء قبل السين. ويرجع السبب في ذلك إلى أن كرّة الاصطدامات الضِّرسية المولِّدة لدويٍّ داليٍّ متتابع كانت أجهر، فانجذب الفكر إلى الأجهر وسمع كرة الراء بعد الدال الأولى والشائعة، ولم يلتفت إلى الهمسات السينية لأنها أخفت، مع كونها تسعى في الجملة الصوتية للضَّرْس من أولها إلى آخرها. هذه السين من تماسّ سطوح ملساء، والراء من اضطراب غليظ يوافق المضغ الشرس.

3 ـ حكايات مختلفة لجملة أصوات الضَّرس

آل بنا إدراكنا لهذا التضريس المستغني بنغمه عن النعت إلى ضبط جملة من الجروس

لا تنفك تطرق أسماعنا كلما ضَرَسْنا. وترتيبها في الإدراك السمعي: د، ر، س. وهذه الأصوات توافق جرساً وترتيباً مادة (درس). فهل يسعنا اعتبار أصل هذه المادة حكاية من حكايات هذه الجملة الصوتية؟

ليس في «لسان العرب» ولا في «تاج العروس» إشارة إلى ذلك، وهما أطولُ استخلاصٍ عملته العرب لمعجماتها. ولا نجد مثل هذه الإشارة لا في مادة (درس) ولا في مادة (ضرس). غير أن «اللسان» ذكر في مادة (جرش): «تجرِش الأفعى أنيابها إذا احتكّت أطواؤها تَسْمَع لذلك صَوْتاً وجَرْشاً»؛ وهو غيره في التاج، فهناك: «يجرش الأفعى أنثاها»، والباقي متفق. ولكن التاج أورد في «المستدرك» أن «الجرش صوت يحصل من أكل الشيء الخشن». ووفق إمكانات التحول الصوتلغوي البسيط يمكن لـ (جـرش) أن تكون متحولة عن (درس)، دون أن يمنع ذلك احتمال كونها في الأصل من حكاية أصوات الاحتكاك ما بين سطوح وجسوم خشنة وصلبة؛ فـ (جَرَش) أخت (قرش)؛ واللسان يقول: «قريش: دابة في البحر لا تدع دابة إلا أكلتها»، وأبو جريشة لقب أبي.

إذا خلت يدنا من شهادة تراثية تُصرِّح بولادة (درس) من أصوات الضَّرْس فهل تُقطع دوننا السبل وتعيينا الحيل ونقعد «يا كَبْواه يا تَعْساه!»؟

لا شك في أن خلو المعجم العربي من أي إشارة إلى كون (درس) أو (ضرس) من حكايات أصوات الضَّرْس لا يؤنس. إلا أن البحث ـ فيما لو كانت هذه الإشارة متوفرة ـ لا بدّ له من تغيير اتجاهه. فالمحاولة تتجه الآن إلى بيان أصل طبيعي من الأصوات، لمادة (درس) وبيان ولادة الصوت اللغوي المسكون بالفكر والروح من ضجة لا مبالية. ولهذا تُلْتَزم الدراية والرعاية. ولو أن السمع يسمع في جري الأضراس على الأضراس جروس (ضرس) لهان الأمر، لأن أكثر مشتقات (ضرس) وأكثر معاني هذه المشتقات لصيق بعملية الضَّرْس وبالآلة الطبيعية التي لا تتم العملية من دونها. لكنَّ السمعَ يسمع (درس) في عملية الضَّرْس؛ وربما ألهته هدّة الدال المتلاحقة تبعاً لتلاحق ضرب الأضراس لبعضها ضِرْساً ضِرْساً عن سماع جُرَيْسات السين، فيسمع عندئذٍ دالاً وكَرَّة راءٍ ودالاً، مما يولد (درد). وربما كان النابان المتطابقان أعلى مما يليهما من الأضراس، وسقط الناب على الناب ثم زاح عنه اقتضاءً لدورة المضغ، فولَّد تزحزحُ الأسفل عن الأعلى سيناً تليها الراءُ المتولدةُ من تسلسل التضارب بين الأضراس؛ ثم يقع الإدراكُ على الدال المتفشي صداها ما دامت سنٌّ تطرق سناً. ويصير الإنسان إلى حكايةٍ لصوتِ الضَّرْسْ تترتب جروسُها ترتيب (س ر د)، ثم يشرِّع من الحكاية لفظ (سَرَد) فالمشتقات؛ ثم تتحول أصوات الحروف على الألسن فيكون مثل (زرد) وغيرها، كما

يكون تغييرٌ للترتيب وللحركات؛ وتتعشق كلَّ لفظ أسرابٌ من المعاني أينما أقامه الاشتغال به. ثم يرحل اللفظ على ألسن متوارثيه تاركاً سمته في الدارات الخوالي التي دار فيها ليسم عناصر أبنية جديدة، كمثل اسم عَلَمٍ لشخص تناقلته الأجيال والأجناس وحمله الأبيض والأسود، كنايةً بهما عن كل اختلاف. ولهذه المدارك المختلفة للأصوات المختلفة الطالعة من تصادم فئات الأسنان كان «الدَّرَدُ: ذهاب الأسنان»... وكانت (زَرِدَ اللقمة) أخت (سَرَطَ الطعام)، وكان (السَّرّاد: الزرّاد)، وكان (المِسْرد: اللسان)، كما في لسان العرب؛ والسين تتحول زايا مع الأحرف المجروسة. وعلينا تفحص (جرس) لأنها بين (جرش) و(درس).

4 ـ شروط اشتمالها على الضاد التي وصفها سيبويه

فلماذا تَركَّزَ في مادة (ضرس) أكثرُ من خمسين معنى تتصل كلها بمعنى الضرس وتتسمى بمشتقات لفظه، ونحن لا نهتدي بين ما ندركه من جمل صوتية نابعة من تحاكٍّ أو تصادم الأسنان على جملةٍ تكون جروسها أقرب إلى (ض ر س) من سواها؟ هل يعني ذلك أن العربية تحَوَّلت من (درس) وهو الأصل إلى(ضرس)، ثم تكوكبت معاني الأصل حول الفرع؟ أم يعني أن لفظ (ضرس) هو الأصل ونحن نجهل صيغة لفظ الضاد كما حدد أوصافها سيبويه، فضاعت الضاد الأصلية وضاعت بالتالي صيغة التلفظ بـ (ضـرس) وبكل لفظ حوى ضاداً؟

إن الدال، كما تلفظ اليوم، صوت يتولد عن ضغط الزفير عند السد المقام في مقدم الفم من إطباق اللسان على لثة الثنايا العُلَى وإلصاق حافتيه بجانبي الغار الأعلى لتتكون قناة محكمة الإقفال يجري فيها الزفير مجهوراً من الحنجرة حتى اللثة. وهي عند سيبويه كذلك: «مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا»، مع أن مفهوم الجهر السيبويهي مقصِّر عن مفهومه في اللسانية المعاصرة. أما الضاد فيختلف في مخرجه ما بين زمن سيبويه وزمننا. فهو يحدد مخرج الضاد بقوله: «ومن بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس مخرج الضاد»، ولا شريك له فيه.

هذه الضاد مجهولة الصوت اليوم، فليس من دارس صوتلغوي معاصر إلا مُعلناً جهله بحقيقة صوتها، ومنهم إبراهيم أنيس وتلاميذه، فقد عني هذا بها في كتابه «الأصوات اللغوية» عناية تأريخية خاصة مفرداً لها أكثر من ثلاثَ عشْرةَ صفحة؛ وغادرها قائلاً: «وهكذا تَرَكَنا سيبويه في حيرة من أمر هذا الصوت» (ص 52)، كأنه لم يرض بما أفاده من آراء المفكرين في الضاد من التراثيين في مختلف العصور ومن المستشرقين، ولم ينسَ صاحبُ الدراسة نفسَه: «في حيرة».

هؤلاء الدارسون الكثر الذين استعرض إ. أنيس جملة عملهم في الضاد لم يفطنوا

للوظيفة غير اللغوية التي قد تكون وراء أصول الحركات التي تقوم بها مخارج الحروف. إن أصواتاً مثل الخاء، /خ/، لا يمكن السهو عن كونها وجدت خلال تأدية مخارجها لوظيفة تنظيف مجرى التنفس عند ملتقى التجويف الأنفي بالحلق. هذه الخاء تولد كصوت من إطلاقة مدفع زفيري إلى عوائق من مخاط وغبار أعاقت مجرى التنفس في هذه النقطة. وإن لفظا مثل (نفس) لا يمكن فصله عن أصوات التنفس عبر الأنف. ولفظ (أنف) مثل ذلك. والحكاية ظاهرة في لفظ (برد) ولفظ (شرف) أو (رشف). ولفظ(نفخ)و(همّ) وغيرها وغيرها. وحيث صدّ سِنٌ سناً كان لدينا من الأصوات مثل (صَدّ) أو (ضدّ) أو (سدّ). وإذا غضب الرجل أو الجمل فإنه يضرس أضراساً بأضراس، وتتكون أصوات مثل (درس) ولا نقول مثل (ضرس)، لأن جُرَيس الظاء الذي يمازج الدال ليتكون صوت الضاد ليس منظوراً في أصوات الضَّرْس. والجُرَيْس الظائي يلزمه إجراء نَفَس في مجرى ضيق بين جدار من الأسنان وآخر ليِّن من اللسان. لهذا يلزم (درس) حتى تصير (ض ر س) أن يمر الزفير في محاذاة الأضراس عند الضَّرْس. والزفير محكوم بالمرور من الجهة الداخلية للأضراس. وليس سوى اللسان من وسيلة لبناء ذلك المسيل الضيق. واللسان يرفع الطعام من مقدم الفم إلى الحلق ولذلك يطبق على الأضراس المشتغلة بعلك الطعام، وكأنه قد اعتاد تلك المهمّة، فيلزم محاذاة الأضراس اليمنى أو اليسرى كلما اشتغلت فئة من الأضراس. وإذا جرى النفس وهو على هذا الوضع والأضراس تعمل يمازج جرسٌ ظائيٌّ جروسَ (درس) المتولدة عن دوران الأضراس على الأضراس. وعند ذلك تصير الجملة الصوتية من (درس) إلى (ضرس). فالضاد = د + ظ = د ظ.

5 ـ لمحة من الضاد المفقودة ومبرر سقوطها من «لغة الضاد»

ووضع اللسان بمحاذاة الأضراس لتتكون الضاد تفسره وظيفة اللسان المضغية لا سواها. فإذا تخيلت أنك على وشك دفع الطعام الممضوغ إلى البلعوم ولفظت (مُضْغة) تشعر أن الضاد خرجت من بين أوائل الأضراس وحافة اللسان. هذه هي الضاد «الشجرية» التي وصفها سيبويه والتي فُقدت من ألسن العرب للجفوة التي نأت بالإنسان عن المأكولات الخشنة إثر النعومة الطارئة على الأغذية في أزمان الأزدهار والتصنيع. فالضاد بنت «شظف العيش» أي «يُبْسه وشدته». ولا تخلو الظاء من جروس خارجة من مخرج الضاد ما بين حافة اللسان والأضراس بالإضافة إلى الجروس الخارجة مما بين طرف اللسان والثنايا العليا. ولهذا خلط أقدمون، حتى في أيام النبي، بين الضاد والظاء. فإبراهيم أنيس عن المصباح عن الفراء عن المفضل يقول: «من العرب من يبدل الضاد ظاءً فيقول «عظت الحرب بني تميم»». إن قولك (عَضّ) لا يكون إلا بضغط للزفير يرافقه اصطدام بين الأضراس. ولكي تولد نغمة ظائية في دال اصطدام

الأضراس ينبغي أن تكون حافة اللسان قد لامست الأضراس ليفجرها الزفير العيني الشديد. ويستحيل أن تصطدم الأسنان الأمامية العليا بالسفلى بقولك (عظ)، لأن اللسان يكون طرفه بين الصفين. ولعل الـ (عِظَة) من شقائق (عض). فالواعظ هو المضرِّس الذي «ضَرَسَتْه الخطوب، على المثل، عَجَمته»، «أي قد جرَّب الأمور» (اللسان)، و «العَضْرس: البَرَد» ولعله في الأصل الأسنان فانتقل للمشابهة إلى «حَبِّ الغمام»؛ فقد قال الشاعر:

«تضحك عن ذي أُشُرٍ عُضارِسِ»

والاستنتاج الحاصل هو أن الصوت الخام، لاحتكاك الأضراس فيما بينها تحكيه الحروف (درس)، وإنما صارت إلى (ض ر س) بفضل التيار الزفيري الجاري في مضيق بين اللسان والأضراس. وإذا كان الدال المسموع في أثناء عملية الضَّرْس لا يقل ضخامة وغلظة عن الضاد الضرسية فإنه بالاستعاضة عنه بالدال اللثوية قد رَقّ. ورقة الدال اللثوية ـ وليس اليوم في اللسان دال غيرها ـ جعلت (درس) أرق من (ضرس). وما من شك في أن اللفظ يميل إلى تلطيف الحكاية. إن الجروس الضَّرْسِيَّة (نسبة إلى عملية الضَّرْس) فيها دال تهد كالمهدة وراء ترعد كالرعد، ولكن العامة تتحول عن هول هذا الضجيج وتسمي الضِّرْس (دِرْس). والعربية الفصحى انتقلت كذلك من الضاد الضرسية إلى ضاد لثوية أمامية. وفي ذلك تلطيف يظل دون لطف الدال. وأصبحت «لغة الضاد» تتذكر ضادها، سمتها الدارسة.

6 ـ السمة الجامعة بين (درس) و (ضرس) رغماً عن الاستقلال

وقد صار في الوسع الآن فهم السبب الذي دفع بـ (درس) نحو المدلولات الأرقّ قياساً على مدلولات (ض ر س)، فهذه خصَّصوها للشديد من الأعمال الضرسية، و (درس) اختصت بما هو أضعف وأرق من مدلولات الحقل عينه، سواء ما كان منه حقيقياً أو مجازياً. إلا أنهم حافظوا في (درس) على معنى حقيقي كان مفتَرَقاً؛ فمنه وما أشدّ خاص بـ (ضرس) ومنه وما أرق خاص بـ (درس). فقد ورد في اللسان: «الدَّرْس: الأكل الشديد». ولم يرد سواها مما له علاقة مباشرة بالأضراس وأفعالها. فكانت بين بنات (درس) كالسمة التي يتسم بها أفراد القوم بحيث يستدل بها على أصل كلِّ مَنْ ضلّ منهم أو نأى. وأوردها ابن منظور، في العمود الرابع، بعد (الدَّرْس) بمعنى الجَرَب وقبل (الدَّرْس) بمعنى الحيض. والعشوائية المعجمية في تجميع مدلولات المادة ترجع إلى إفلات أصل المادة اللغوية من مدارك اللغويين، إذ لم ينحوا في دروسهم نحو البحث عن المجمع الصوتي الطبيعي الذي ابتنى منه اللسان اللفظَ الأمّ. فلهذا لم يحسن المعجميون سَلْسَلة المدلولات انطلاقاً من الحقيقي الأحق فالحقيقي الفرعي إلى المجازي القريب فالبعيد. وقالوا بنسبة المشتقات إلى الجد المعروف.

7 ـ معجم (درس) نموذج لمنحى معجمي يراعي تطور الدلالة

والحقيقي الأول في (درس) هو (الدَّرْس) بمعنى الصوت المتولد عن سِلسلة تصادم بين الأضراس المتتالية، سفلاها وعلياها، والعامة تسمية «الصَّـرصْ». والحقيقي اللاحق هو الدِّرْس(=الضرس)، كلاهما، ويليه «الأكل الشديد». فهذه المدلولات تلحظ في الحيّز المولِّد لأصوات اللفظ وبالآلة ذاتها.

بعد ذلك تتسلسل المعاني المجازية. والأولى بالقرب هو الأقرب إلى متناول الفكر. وبناءً عليه يكون «دِرَاس الطعام» و «دِراس الحنطة» أي دياسهما أولى بالقرب إلى المعاني الحقيقية، لأن الشبَه مباشر. ويلي هـذا المعنى «الدَّرْسُ: الطريق الخفي» فلعله نُعِتَ بـ (الدَّرْس) على التشبيه من عدة وجوه أو هو من درج. يليهما قولهم «دَرَسَ الثوبَ: أخلقه» لما يصيب الثوب من تمزق بطول الاستعمال. وهم يقولون: مزَّقه ونتّفه بأسنانه. ثم درس الرسمُ والأثرُ و «درستْه الريح» أي عفَّت أثره، والتشبيه هنا أخفى. والمدروس يرتاض، وعلى هذه الملاحظة قالوا: «درسَ الناقة: راضها». ودراسة الأفكار في الكتب هي رياضتها وتذليلها؛ وعن هذا الإدراك المعنوي عبروا بقولهم: «درس الكتابَ، كأنه عانده حتى انقاد لحفظه». ومعنى هذا الدرس أشد خفاء إذا سلمنا بأن اللغة تأسست على الحاسّة ثم غزت عالم النفس. وقالوا «المُدارِس» لـ «الذي قارف الذنوب» لأنه دَرَس الأخلاق أي داسها. ويبقى قولهم: «دَرَس البعير: جَرِبَ جَرَباً قليلاً». و «درست المرأة؛ حاضت»؛ فقد يكون الدَّرْس = الجَرَب قد انتقل إلى هذا المعنى بفضل وجه الشبه المشترك ما بين الأضراس وبثور هذا المرض: فالأضراس مرصوفة والجرَب بثور مرصوفة. والعامة تقول: جلده متروس، ومدروز بالجرب. أو قد يكون أثر الأسنان في المضارسة شبيهاً بآثار الجرب، والسماء تنعت بأنها جرباء، كأن نجومها بثور الجرب في الجلد. والمجَرَّب من الرجال هو الذي ضرّسته الخطوب ففي كل مضارسة دَرْس أي تجربة!! وإذا صح هذا الرأي يكون موضع الدرس/الجرَب في المجاز القريب وليس هنا. أما «دَرَسَتِ المرأة: حاضت» فقد يكون من (درك) بمعنى أدركت الجارية، وعلامة إدراكها حيضها، إلا أن يكون قولهم (دَرَسَت) قاصداً إلى أنها صارت دارسة بمعنى راشدة وذات دروس. فيكون الحيض قد جمع شيئاً من الدراسة لأنه دَرْس وشيئاً من القراءة لأنه قُرْء. فقرأت: حاضت، ودرست: حاضت: وفي أساس البلاغة للزمخشري: «درس المرأةَ: نكحها»، كالوطء للطريق.

8 ـ (ض ر س) أولى من (درس) بأعمال الأسنان

إن أصل ملحوظات العربية من (درس) هو مضغ الطعام ثم ترويض الطبيعة بجمادها

وحيوانها لتغدو مَضاغاً في متناول الاستهلاك وقابلة للانتفاع بها على غرار الأطعمة غير الصالحة إلا بالدَّرْس = المضغ. والنظرة إلى الأفكار مقيسة بنفس القياس. فالأفكار تُدْرس كما بدرس المأكول وتحوَّل إلى مادة صالحة للهضم أي للفهم. فدراسة موضوع من المواضيع هي من التشابه مع المضغ ودِراس (= دياس) الحنطة. هذه يُنَعَّمُ قشها بالدراس لنصل إلى الحب الخالص أي الغذاء السهل، والموضوع يُدرس حتى يستخلص منه ما يصلح للاستهلاك الجسدي والفكري، ودراسة الدراسة من السلالة عينها، «كالطريق الذي يُدْرَسُ ويُمشى فيه» كما جاء في عبارة «معجم مقاييس اللغة لابن فارس».

وابن فارس هذا، صاحب معجم مقاييس اللغة، لم ترد في معجمه عبارة لسان العرب: «الدرس: الأكل الشديد»؛ وهي عبارة لم يبتدعها ابن منظور، إنما رآها ابن فارس غير موافقة لقصره دلالة (درس) «على خفاء وخَفْض وعفاء». فقد قصَّر عن إدراك الصلة بين (درس) و (ضرس)؛ فالضاد والراء والسين عنده «أصل صحيح يدل على قوة وخشونة وقد يشِذُّ عنه ما يخالفه»؛ فالقوة والخشونة «أصل» والخفاء والخفض والعفاء «أصل» آخر. وقد زاد في غموض الصلة ما بين (ضرس)و(درس) خلوهما من أي مشتق يدل على صوت الضَّرْس ويختص به، وخلو (درس) من مشتق يدل على آلة الضَّرْس. وهو ما عوضته العامية بتخصيصها لفظ (دِرْس) كلهجة تقابل (ضِرْس) ولفظ (صَرْص) و (صَرَص) للدلالة على تحاكٌّ الأسنان وما يصدر عنه من أصوات.

والصَّرْص والدَّرْس أقرب إلى كونهما حكاية لعملية تحاكٌّ الأضراس. بينما يبدو الضَّرْس صوتاًمشروطاًبالمضغ، ومضغ الخشن من الأطعمة على الأخص. وبما أن وجود الأسنان مشروط بوظيفتها الغذائية والأمنية وجب أن تكون (ضرس) ومشتقاتها أدل من (درس) ومشتقاتها على المعاني الأصلية والفرعية لعملية الضَّرْس. وهذا ما ظهر في معجمات العربية.

إن مدلولات (ضرس) تشتمل على المعاني الحقيقية التالية:

الأسنان، العض الشديد بالأضراس، الأكل، المضغ، ألم ضِرسي من الحامض.

وهي تضم المعاني المجازية التالية:

سوء الخُلُق، الحرب الضارية، جِدْثان النتاج عند الناقة، شدة الزمان، توق القوم إلى القتال، التواء البناء، الإقلاق، التجريب والإحكام، المصاب بالبلايا، الرجل الخشن، الأرض الخشنة، الفِنْد في الجبل، الامتحان، غضب الجوع، الحجارة التي كالأضراس، الرصف بالحجارة، تذليل البعير، الجَوْد الذي قد يأتي بالبَرَد.

وفي (ضرس) معانٍ تحتاج إلى تأمل وهي:

صمت يوم إلى الليل، ميْسم (قد يكون ضرسي الشكل) لبني عامر، كف عين البرقع، طول القيام في الصلاة، و «ناقة ضروس: لا يسمع لدرتها صوت». وعند سؤال أم عن هذا المعنى قالت: إذا درّ صدر الأم لولدها تسمع صوت الحليب يشخب في فمه.

إذا قارنا مدلولات (درس) بمدلولات (ضرس) نجد من المشترك ما سوى الأكل والمضغ.

إن التجانس الصوتي والتجانس المدلولي يشهدان بأخوية (درس) و (ضرس). ولصوت الضرّس حكايات أخرى ولدوا منها ألفاظاً أُخَر تؤاخيهمافي الشكل والمضمون. وتختلف أصوات الأسنان باختلاف عدد من العوامل: أي الأسنان؟ كم منها؟ صدامها جار أم واقف؟ قوي أم ضعيف؟ مع طعام أم بلا طعام؟ وهو ما يفسر بعض اختلاف الأمم في اللفظ الدال على السن.

9 ـ مبرر القول بمعجم يوافق تطور الدلالة

وليس بناء أصول الألفاظ من جمل الأصوات الطبيعية ـ وأولاها جمل الأصوات الفمية ـ خاصاً بلسان دون أخرى. لذا يمكن أن نجد في غير العربية ألفاظاً دالة على الضرس والدرس مما يجانس في جروسه جروس ألفاظنا سواء أوافق ترتيبه ترتيبنا أم لم يوافقه. ولا تلغي قدرة الأمم على محاكاة الجملة الصوتية الطبيعية وابتناءِ الألفاظمن تلك المحاكاة المتنوعة نقل أمة عن أمة. ، بل إن النقل أيسر من المبادرة لأن اللفظ المبني، كائناً ما كان منشؤه، أوضح جرساً وترتيباً في السمع من جملة الجروس الطبيعية؛ وهو من الحروف الإنسانية التي جرى اختلاجُ السمع بها إلى اللسان فاختلج بدوره واضطرب في حجرات الصوت الاضطراب الضروريّ لإعادة توليد الجروس السمعية التي هزته. فإذا كانت اليد تختلج بالقلم بأمر الكلام الذهني والصوتي لتكتب للعين فإن اللسان يختلج أو يضطرب ليكتب للذهن أو للذهن والسمع على السواء.

وما لم تُنتسل مدلولات الألفاظ من أصولها، من لب البنية المصوتة التي اقتطعنا زهرة أصواتها وصَنّعناها ألفاظاً عبر الحكاية أو بلا حكاية، فإن قضاءنا بحقيقة هذه الدلالة ومجاز تلك سوف يظل من ضروب التخمين. والسبب في ذلك يرجع إلى أن القول بالوضع لا يعني شيئاً سوى الإقرار بأن ما وجدنا عليه آباءنا هو الحقيقي، وما قد زاغ هو المجازي. من قال أن دلالة لفظ البيت على المسكن وُضعت على الحقيقة وليست مجازاً؟! فقد يكون البيت من المجاز كما ظهر لنا أن الدَّرْس من المجاز وأن حقيقته أجليت عن العربية الفصحى والتجأت إلى بعض ألسنة العامة.

يقتضي الكشف عن حركة أنفس البشر، أفراداً وأمماً، ألا يستسلم البحث للطريق الأسهل. فالطبيعة منذ فجر الكلام وإلى اليوم لم تغير أوتار أعوادها بشكل يحول دون التعرف اليومَ على أنغامها بالأمس وألحانها؛ ولا نحن غيرنا أسماعنا، مع أننا زدنا في إمكاناتها. فأصوات ألفاظنا ومدلولاتها ما تزال تشير، رغم البعد، إلى المصادر الطبيعية التي افترعت منها.

لهذا يمكن أن يبدأ التأسيس لمعجم دلالي عماده الحقيقةُ الوثقى وتَدَرُّجُها في شعاب الفكر نحو أقاصي المجاز، دون إهمال تاريخ الرحلة اللفظية في الأرض، فكل لفظ يمكنه أن يهاجر هو أو بعض ذريته سواء أظل ناطقاً حيث وُلِـد أم خرس، والخطوط التي تسلكها الألفاظ في هجرتها والمحطات التي تضطجع فيها تشكل منارات تجلو بعض الغموض عن سالف العلاقات بين الأمم استشرافاً لمستقبلها.

عم والباء اللتان يستقبلهما مضارع العامية

ما دام التفاعل بين العامية والفصحى قائماً فإنه من الواقعي أن يظل مثار أبحاث وجدال. ومن فروع هذه الأبحاث ما يتعلق بالمعجم ومنها ما يتعلق بالاشتقاق والصرف ومنها ما يتعلق بالتركيب. وكل ذلك يطول أجزاء الكلام البسيطة والمركبة. والبسيطة هي العناصر الأساسية التي تضم الحرف والأداة والاسم والصفة والأفعال.

ويكون بحث حيث تكون مفارقة أو ملابسة: العامية تقول (أريب) لما تقول الفحصى فيه (قريب) والعامية تقول: (بْيُؤْمُرْ) أو (بْيَأْمر) مقابل قول الفصحى (يأمُر).

وتظهر المفارقة لاختلاف الهمزة والقاف في الـ (أريب) والـ (قريب) كما تبدو مشكلة ثانية بين (يأمر) و (بْيُؤْمُرْ)؛ لأن المضارع في الفصيح يرفض أن تدخل عليه الـ (ب)، في حين يستقبل مضارع العامية في بعض بقاع العربية هذا الحرف ولكن ضمن سياق مخصوص.

وما دمنا لا نعرف هذه المسألة المطروحة على ألسنتنا فإننا نجد أنفسنا مدفوعة للبحث عن حل لها.

نعرف أن الذين يدخلون الباء على المضارع لا يستثنون من ذلك أي شكل من تصاريف المضارع، لا المفرد ولا الجمع ولا المؤنث ولا المذكر ولا الغائب ولا المتكلم ولا المخاطب.

وهم يحافظون على حرف المضارعة باستثناء همزة المضارعة التي تطيح بها الباء لأنها في العامية كهمزة وَصْل تسقط في الدرج. يقولون: بِعْمَلْ، بْتِعْمَلْ، بْتِعْمَلوا، بْنِعْمَل، بْيِعْمَلوا. وكسر الباء ناتج؛ عن كسر العامية لحرف المضارعة وفقاً لبعض لهجات العربية الجاهلية. أما سكونها فمتعلق بوزن الصيغة. فإذا شكّل حرفُ المضارعة مع ما يليه سبباً خفيفاً، أي حركة فسكوناً، سُكِّنت هذه الباء: بـ + يدرس = بْيُدْرُسْ.

أما إذا شكَّل فاء الفعل وعينه سبباً خفيفاً فإن الباء تتحرك لتشكل مع حرف المضارعة (عدا الهمزة) سبباً خفيفاً يتحد بالفعل: (ب) + (يـ) + (دَحْرِجْ) = (بِيْـ) + (دَحْرِج) = (بِيْدَحْرِج. وقد تختصر حركة الباء إلى حدود الكسرة فنقول: (بِدَحْرِجْ). ولكن غالباً ما يقولون على سبيل المثال: (بِيْظَلِّ يْدَحْرِجْ)، مع بعض اختلاف بين مصر والشام.

في أي الحالات يستقبل مضارع العامية هذه الباء؟

يسألونك: شُوْ عامِلْ شَغْله بهَا ٱلأيام؟ فتجيب: بْعَمِّرْ، بِعْرِفْ بَلِّطْ، بْحَرْتِق.

فيقول لك سائلك. لا، ما أنت، أخوك نون، شو عامِلْ شغلة؟ تقول: أَلْي، كذلك الأمر، بِيْعَمِّرْ، بْيِعْرِفِ يْبَلِّطْ، بِيْحَرْتِق، كلنا بْنِمْشِي الحيط الحيط وبِنْأُول يا ألله السترة.

تنظر في المضارع الذي استقبل الباء فلا تجده دالاً على عمل يباشره شخص في الوقت الحاضر (وقت الكلام) بل يدل على أهلية واستعداد راهنين لمباشرة هذا العمل في الوقت الحاضر. والوقت الحاضر مدلول اعتباري يطول ويقصر ولكنه يفيد بصورة مستمرة زمناً يتجاوز لحظة الكلام. (بْيِعْرِفْ): هو يعرف إلى ما بعد انعقاد النية على لفظ الخبر أي (بيعرف).

ومتى شاخ الإنسان وهرم وضَيَّع ذاكرته يسأله أحد معارفه: بْتِعْرِف هذا مِيْن؟ فيخلط، فيقول أهل بيته: ما بْيِعْرِف حَدا (= لا يعرف أحداً الآن وإلى إشعار آخر).

هذه الـ (بْـ) لا يحجز النفي ولا غيره بينها وبين حرف المضارعة.

هذا المضارع العامي، أبو الباء، يشبه مضارع اللغة الدال على طبع مستديم في الكائنات أوعلى عادة جرت وهي قابلة لأن تجري عند أحدنا أوعلى رجاء يرجوه أحدنا لغيره أو لنفسه. يقول الفصيح: يولد الحيوان وينمو ويموت. وتقابل العامية ذلك بقولها: بْيُوْلَدْ الْحَيَوانْ وبْيِنْمي وبْيِمُوْت. ويقول الفصيح: يصلي المسلم خمس مرات في اليوم، وتقابله العامية بالقول: المِسْلم بِيْصَلِّي خمس مرات باليوم. والرجاء في الفصيح: يبعث لك الله، وفي العامية بْيِبْعَتْلَكْ الله. وتقول العامية كالفصحى، عند بدء الدعاء بلفظ (ألله) أو من ناب مكانه في الدعاء، تقولان ألله يعطيك. وقد يقولون من باب الخبر واليقين بالطبع: ألله بْياخُذْ وْألله بِيْعطي وْألله بِيْدَبِّر.

أما المضارع الفصيح الذي يفيد عملاً جارياً في الوقت الراهن وقت الخبر، كـ: (أمْسِكُ القلم) و (أكتبُ) و (أُدَخِّنُ)، فتقابله العامية بـ: (أني ماسِكِ الأَلَم) و (عَمَّ كْتُبْ) بطرح همزة المضارعة و (عَمْ دَخِّنْ) بطرح همزة المضارعة كذلك.

وقد يقول العامي: (عَمْ بُكْتُبْ) و (عَمَّ بْدَخِّنْ). ويجرون الباء مع (عَمْ) أو (عَمّ) في جميع الصيغ: (عَمْ بِتْجادِلْني عالفاضي) (عَمْ بِنْحاوِلْ نْسَكِّج)، (عَمْ بِتْهَدِّدونا بالجوع)، (عَمّ بِيْغَنّوا للعيد) (عَمْ بِتْوَدْعِيْنا بورطة).

وحيث يكتفون بـ (عم) ولا يزيدون بعدها باء إلى حرف المضارعة يكونون قد اختاروا الأخف على ألسنتهم والأوفق لميزان صرفهم والأنسب للظرف والحالة النفسية للناطق، يقول

المتكلم: (عَمْ دَخِّنْ) و(عَمَّ دَخِّنْ) و(عَمْ بْدَخِّنْ)، ومنهم من يزيد قوله: (عَمَّالي بْدَخِّنْ) و(عَمَّ بْدَخِّنْ).

يلاحظ أن مضارع العامية يسْتَقبل (عم) والباء معاً، وقد يستقبل (عم) بلا الباء. كما أننا رأيناه يستقبل الباء بلا (عم)، ورأينا أن (عم بْـ) مع المضارع لا تغير في دلالته على العمل الجاري، دلالته التي يكون عليها وهو يستقبل (عم) وحدها.

ونحن نعلم أن الميم تتحول إلى باء لأن انطباقة الشفتين وحدها ترجف عصب النطق بالباء؛ أماجرس الميم فيتأتى عن انحباس الزفير داخل الشفتين المطبقتين وعن هزه لهما ثم جريان قسم منه خارج الفم من الأنف. فالميم حرف بين الباء الشفوية من جهة وبين النون الأنفية من جهة ثانية، والأنغام أمزجة كما يتبين.

لهذا يمكن القول إن (عَمّ) المشددة الميم يفك تشديدها مراتٍ، عند فتح الشفتين، بباء لا بميم ثانية. يُجْتزأ جرس الباء من الميم ويجتهر ويستبين ويُمكَّنُ له ويعشق حرف المضارعة الذي يستقبله لأن المقطع الذي يتقدم يستغني عنه بينما يجتذبه المضارع الذي يليه ويبيته بين أسبابه أي يبني منه ومما يليه سبباً مستقلاً، أو يُحتبس ساكناً زائداً كما هو الحال في قولنا: (عَمْ بْتِتْـدَهْوَن). وإذا كـان هذا وضعـه فإنـه مهدَّد بـالسقـوط لأن الإدغـام في ميم (عمّ) يفـك عنـدئـذٍ بميم فتصير (عَمَّ) سبباً مفروقاً: (عَمْ مَ). ويصير اللفظ: عَمَّ تِتْدَهْوَنْ. وتكون الميم الثانية قد شُدَّتْ إلى (عم) لا إلى حرف المضارعة. والسقوط الثاني للباء يكون بتخفيف التشديد من (عَمّ) وإحالتها إلى (عَمْ). وعندئذٍ يتقدم المضارعَ هذا السبب الخفيف ويحافظ المضارع على تقاسيمه: تِتْـ، دَهْ، وَنْ (ثلاثة أسباب خفيفة).

ومن أمثال هذا الاجتزاء قطف ألف (ما) النافية وتحويله إلى همزة واستبدال هذه الهمزة بـ (ما). يقولون: (ما بَدِّي شي) ويصلون إلى (أبَدِّيْش). ومنه، في بنات اللاتينية، اقتطاف (a) من (an) والدلالة به وحده على النفي، وإذا بحثت عن أمثال هذا الاجتزاء تجد الكثير في أي لغة عرفت (راجع الـ apocobe).

لكن السؤال الكبير في هذه المشكلة هو: كيف نعرف أن الباء من قولنا (الحيوان بيولد وبينمى وبيموت) هي من ميم (عم) مع أن القول لا يشتمل على (عمّ)؟

لهذا السؤال وجه آخر يسهِّل علينا الإجابة. هذا الوجه هو: كيف صاغت العامية المضارع الدال على طبع مستمر أو عادة أو رجاء من المضارع الدال على عمل يجري في الوقت الحاضر؟

إن الكائن الذي نجده يقوم بهذا العمل ثم نجده يقوم به ثم نجده يقوم به مراراً يبلغنا أن

هذا العمل من طبعه أو هو من عادته، فإذا رجونا هذا العمل رجوناه من فاعله. فإذا ضبطنا شخصاً يسرق مرة خبَّرنا عنه بالعامية بقولنا: لاءَيْناه عَمْ يَسْرُؤ (= لقيناه يسرق). وإذا ضبط يسرق ثانية وثالثة حكمنا عليه بقولنا العامي: حرامي بْيِسْرُؤ (= حرامي يسرق). وهنا أيضاً يمكن أن يدخلوا (عم) بصورة توكيدية فيقولون: عَمَّ بْيِسْرُؤ ليلتك ليلتك، أي كل ليلة.

نستدل من هذا وغيره أن الفكر اللغوي لدى الإنسان يفصل الدالَّ على الحالة الدائمة عن الدالِّ على أحد مكوناتها. فالذي يتزوج مرة واحدة لا يسميه الفكر اللغوي مزواجاً أما الذي يكثر من الزوجات ومن الطلاق فإنه مزواج، ففصل الفكر بين (عم بيعمل) وبين (بيعمل) فقالوا (بْيِعْمَلها) لمن عملها كثيراً، وقالوا: (عم بيعملها) لمن يباشرها في الظرف الذي ينقل فيه الخبر. وفعلة واحدة لا تسمح لنا بإطلاق الفعل على الفاعل كصفة أو سمة إلا إذا كانت كبيرة، كالقتل المتعمد. عندئذٍ نقول في من قَتَلَ مرة: قاتل. أو بالعامية: ما دام عَمْ بِيْشارِكْ بالأَتْل إسْمه آتل (= ما دام يباشر المشاركة في القتل فاسمه قاتل):

أكثر الأفعال المضارعة التي أدرجت في هذه المعالجة لا تختلف في العامية عنها في الفصحى إلا اختلافاً يسيراً في اللفظ وفي المدلول، لكن (عمّ) لم يُنْظَر في أمرها من حيث هي ولا من حيث علاقتها بمادة (عمم) في اللسان الفصيح.

إن كل من يهم بعمل يحس من نفسه هذه الـ (هـ م) المؤلفة من هواء يندفع من الحنجرة بلا تهزيز الأوتار الصوتية ومن جرس الميم المتولد عن هز هـذا الهواء لملتقى الشفتين المطْبقتين. وإنه لشيء في العقل أن تختلف قوة هذه النغمة بحسب الشحنة العاطفية التي قلصت الرئتين. فقد تبين كلفظ (هَمّ) أو كلفظ (أمّ) أو كلفظ (عَمّ). وإذا أُجري الزفير من الأنف لانفراج الفم ظهرت هذه الزفرة كلفظ (هـ ن) أو (ا ن) أو قريباً من ذلك.

هذا الشي يستطيع أن يستنتجه كل من راقب هذه الأَمَّة أو هذه الهمة أو هذه الأَنّه أو هذه العَنَّة، دون أن يكون على علم بأن بعض اللبنانيين يخبرون عن من يعمل بزيادة (عم) إلى المضارع وأن آخرين يزيدون (عن) وأن العراقيين يحلون (هم) أمام المضارع، وأن كتب اللغة تخبر بأن الفعل الذي كانت العربية اليمنية تبدأ الجملة به إنما كان يستقبل لفظ (أَمْ) أيضاً.

صار في وسع العاقل أن يرى أن هذه الـ (أَمْ) اليمنية القديمة هي إحدى شقيقات (عم) و (هم) و (عن) التي نتحدث عنها وهذه كلها أيضاً شقيقة (مَ) التي يستقبلها الفعل الماضي عندما يلام الإنسان بسؤال ليه ما نبهتني ساعتها؟ فيجيب قائلاً: (مَ نَبَّهْتُه).

تلك هي (عَمّ) بذاتها وبين شقيقاتها. وإذا كانت على صلة بفعل (عمم) فمن حيث أنها وفعل (عَمّ - يعم) مبنيان من صوت الأَمّ الذي منه الأُمّ ومنه العم.

ويوم كنت أقرأ القرآن وأنا صغير كنت أسمع الآيتين: «عَمّ يتساءلون عن النبأ العظيم». وأقرأهما وأفهم ما تفهمه من قول العامي: عمْ يِتْساءلوا عن النبأ العظيم، ولم أدرِ أن (عَمّ) من (عن) و (ما) إلا بالتفسير، لأن القرآن لم يتضمن علامة استفهام، ولأن شيخنا لم يكن يقرأ «عمَّ يتساءلون» قراءة السؤال التي تحمل بينونة صوتية تميزها من صيغة الخبر، ولأن القراءات التي سمعتها تفتح النون من (يتساءلون) وتصلها بما بعدها، ولأن عاميتنا التي أخذناها مع الحليب تقدم(عَمَّ)على المضارع الذي يفيد الخبر، ولأن قوله (عن النبإ العظيم) يصلح تتمة للخبر ولا يتم إلا بما قبله.

هذه الأسباب مجتمعة كانت تدعو إلى فهم الآية في صيغة الخبر لا الاستفهام إلى أن اتسعت المعرفة عن حدودها العامية.

فإذا كانت الصلة بين (عَمّ) العامية و (عَمَّ) التي في الآية الآنفة الذكر واقعة في باب الظن فإن الصلة بينها وبين (أَمْ)، التي في الآية «أَمْ يقولون افتراه»، تبدو مؤكدة من خلال هذا القول: «ذهب أبو زيد إلى أن (أَمْ) تكون زائدة، وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿أم يقولون افتراه﴾»[1]. فـ (أم) بهذا التقدير شقيقة (عَمْ) و (هم) و (أم) اليمنية. (أم يقولون) = عَـم ِيْقُوْلوا = أنهم يقولون. أَمْ = عَمّ.

لعل أمثال هذا البحث تقوي ثقة العاقلين بشطري اللسان، الشـطر الأهلي والشطر العـام. ولعل الثنائية والتعددية في الحياة والجسم والنفس تساعدنا على فهم الثنائية والتعددية في الألسن، فنضحك ممن يدعونا إلى مدح أبينا بذم أمنا أو إلى ذم الأم ليحيا الأب.

---

(1) الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة المرادي، بيروت 1983 دار الآفاق.

(مثال: لا)

جولـة أولـى

أ ـ ما اسمك؟
ب ـ فلان

أ ـ أتدري ما معناه؟
ب ـ أنا معناه.

أ ـ أأنت أول وآخر من يحملهُ هذا الاسم؟
ب ـ لا، جميع الأسماء كذلك، ولا ندري مصادرها. و (فلان) لا علم لي بتكونه.

أ ـ لا تدري مصدر اسمك إذن.
ب ـ ولا حتى مصدر (لا)! أتدري أنت مصدر (لا)؟

أ ـ (لا)؟
ب ـ نعم (لا).

أ ـ لا، لا أدري، ماذا تعني بمصدرها؟
ب ـ أسأل: مم وكيف كانت أول ما كانت؟ وكيف انتهى بها التحول؟

أ ـ وتستطيع أن تجيب عن هذين السؤالين؟!
ب ـ نحاول.

أ ـ إذا بينت لي كيف كانت (لا) أبين لك كيف تكوّن لفظ (فلان).
ب ـ طيب، إسمع.

أ ـ تفضل، كلي سمع.
ب ـ سألتني إن كنت أول وآخر من يحمله اسم فلان، وأجبتك بـ (لا).

أ ـ صحيح.
ب ـ قبل أن أقول (لا). ألقيت نظرة على (فلان) و (فلان) و (فلان) فلم أجدني أي واحد منهم، ثم ألقيت نظرة على (فلان) الذي هو أنا فلم أجده أي واحد من أولئك.

أ ـ لأنهم في غير المكان الذي أنت فيه.
ب ـ أو في غير الزمان الذي نحن فيه.

أ ـ وماذا استنتجت؟

ب ـ حين لم أجدهم إياي ولم أجدني إياهم قلت: (لا).

أ ـ ماذا أفهمتنا؟

ب ـ حين حملت ذاتي ورحت أبحث عنها في فلان غيرها وجدتها تبتعد وتفارق مكانه من النهر، حين يحضر لذهني هو تزول هي ويبقى.

أ ـ أي نهر؟

ب ـ ووجدت ذاتهم تجري بعيداً عن موقع ذاتي من النهر حين بحثت عنهم فيّ، تحضر هي وهم يزولون.

أ ـ تقصد نهر الوجود؟

ب ـ أما جرّبت أن تقف على مجرى هادىء؟

أ ـ ولماذا؟

ب ـ أما سمعت الماء يهلّ وتبتعد أهِلَّتُه أو تلألؤه؟

أ ـ آاا! أنت ترد (لا) إلى الـ (إلْ إلْ)، الصوت اللّامي الأقل من الخرير الذي يحدث عن جريان الماء الهادىء.

ب ـ إذا راجعت في «لسان العرب» أو «تاج العروس» مواد (ألل) و (هلل) و (علل) لا يخالجك شك في كونها مستقاة من أصوات الماء المتهلل.

أ ـ أنت تشير إلى عَلَلِ الإبل أي سقياها بعد سقياها، وهو مابنى عليه الأخطل قوله: «إذا ما نديمي عَلَّني ثم عَلَّني»، كأنه من توالي حُبُكِ الماء هِلاَلاً بعد هلال.

ب ـ وأشير إلى اليَعْلُول.

أ ـ اليَعْلول؟!

ب ـ «اليعلول: الغدير الأبيض المُطَّرد» و «الحَبَابَة من الماء»؛ وأشير إلى الحديث القائل: «الأنبياء أولاد عَلاّت»، سُمِّيت كذلك لأن الرجل تزوّج من أولى قبل أن يَعَلَّ من إحداهن، وغير ذلك كثير تجده في اللسان.

أ ـ وحجتك في (هلل) أقوى منها في (علل). و (عَلَّ) تفيد الرجاء والبعد كذلك.

ب ـ (هَلّ) أختها. لكنَّ ما فيها يربط الماء بالسماء، فالهَليلة هي الأرض التي استَهَلّ بها

المطر. و «تهلَّل السحاب بالبرق: تلألأ»، والهلال غرة القمر. و «الإهلال: التلبية» من قولهم: لبّيك اللهمَّ لبّيك.

أ ـ ذلك هو رفعهم الصوت باسم الله.

ب ـ والنابغة يصف غواصاً أخرج درّة فقال فيه:

«بهجٌ، متى يرها يُهِلَّ ويسجدِ»

واللسان يشرح قوله بقوله: «يعني بإهلاله رفعه صوتَهُ بالدعاء والحمد لله».

أ ـ فاتك أن تذكر أن (هلل) وصلت الماء بالنور.

ب ـ كيف؟

أ ـ أولاً بالهلال وبتهلل السحاب بالبرق وبالهالة. فكلّها أنوار أصلها «هَلَّ المَطَر هَلاًّ» أي انصبّ وترقرق. و «الهِلالُ: الدفعة منه» ومنه انهلال الدّمع والمطر. و «قال أبو نصر: الأهاليل الأمطار». و «هلَّ السحاب إذا قطر قطراً له صوت». وهذا الصوت هو عندك (لْ لْ) دون شك.

ب ـ شكراً، ظننتك فطنت للآل. «يحسبه الظمآن ماء» وليس هو سوى ضوء. و «آل الشيء يؤول أوْلاً ومآلاً: رجع».

أ ـ ربي يعلمني أن تأويل الأحاديث إذاً هو إرجاع فصولها إلى أصولها. وفي اللسان: الإلّةُ هي القرابة.

ب ـ هذا هو التبيين. عندما تسلسِلُ الناس والأشياء والأمور وتكشف رجوعاً خط سيرها من محالها الأولى وأماكن تكونها تكون قد كشفت حقائقها وتاريخها ووجهتها.

أ ـ أخشى أن نخدع أنفسنا عندما نبني من «انهلال الدمع وانهلال المطر» أو من الهَلَل، و «هو صوت وقعه»، كل هذا البنيان ثم نسأل: ما علاقة هذا كله بـ (لا)؟

ب ـ استوثقنا أولاً من أن العربية حكت بعض أصوات الحركات المائية بـ (لْ لْ). ولفظ (إلى) يدل على ابتعاد أو زوال الموصوف بالحركة عن موقعه نحو موقع آخر.

أ ـ كل هذا صحيح. وأوافق على أن (لْ لْ) تصير (ألْ) و (إلى) و (لا) و (هل) و (عَل) وغير ذلك باستكلام جروس الأنفاس اللازمة لإخراج اللام.

ب ـ إذا سلمت بذلك، وإذا سلّمت أن الشيء ينأى عن معهدك إياه توجب عليك أن تسأل نفسك: ما دام الفكر يسمع (لْ لْ) والعين ترى سائلاً تتوالى لألأة أمواجه ويبتعد، فأي حرف أولى من (هَلّ) بالتعبير عن المشهد المسموع؟

أ ـ يعني مشت العربية من (هَلّ) إلى (هَلاّ) فإلى (لا).
ب ـ ماذا يمنعها أن تمشي من (ألّ) إلى (لا)؟ يقول صاحب اللسان: «ألَّ في سيره ومشيه يؤُلّ ويئِلُّ ألاًّ إذا أسرع واهْتَزَّ».

أ ـ وهذا التعبير يصلح للماء الجاري والفرس المضطرب والبرق بين الغمام، وجميعه زائل عن مقامه ومنطلقه إلا «إلّ الله»، فما أنت صانع؟
ب ـ ما دام اللسان ينص صراحة على قوله: «ألّ الشْيء يؤلُّ ويئلُّ ـ الأخيرة، عن ابن دريد ـ ألاّ: بـرق» فإني أفهم من «إلّ الله» نور الله: و«لأ لأ»: لمع واضطرب بريقه.

أ ـ والموصل بين «الأليل» الذي هو «خرير الماء» و(إلّ) هذه؟
ب ـ العين ترى توالي الحُبُك والأهلّة فوق صفحة الماء، تلألؤه، والأُذن تسمع الأليل. فعندما نقتطف الصوت من موضوع الإدراك، ونحاكيه ونصنع منه لفظاً، يذهب اللفظ إلى المدارك ويكون للعين الخيالية تصور المشهد وللأذن تذكُّر الصوت المقترن بالمشهد.

أ ـ آا، يعني ذلك أن حَظّ العين أمواج ضوئية وحَظّ الأذن أمواج صوتية. ومع ذلك ينشأ هذا السؤال: لماذا مالت العربية والعبرية والسريانية عن النفي بلفظ رائيٍّ إلى (لا) و(lo) مع أن الراء في أصوات المياه أشهر؟
ب ـ دلت الفرنسية بـ (re) القريبة من (رُه) علـى التجدد والرجوع، وهي على حق لأن تردد الراء في الخرير يجددالصوت ويجدد الماء؛ فاعتبر هذا الحرف، (رُه) علامة تجدد المعنى من اللفظ الذي أضيف إليه إلاّ ما شذّ.

أ ـ أهذا جواب؟!
ب ـ لا، الجواب المعقول هو أن أرارة الخرير مقيمة والأليل يمضي حتى يذوب في المشهد البصري. يكفي أن نعرف ثلاثة معانٍ للهلال:

1 ـ صوت مائي.

2 ـ ماء.

3 ـ (القمرأول الشهر) حتى نرى كيف استحال الصوت، (لِ) صورة ضوئية تشاهدها العين.

أ ـ ليس هذا من اختصاص اللاّم وحدها.
ب ـ بلى، اللام حرف جرسه هلامي يقع في الشك بين الحلم واليقظة، ويحمل ذكرى لام الرضاع.
أ ـ أنت كأنك تستفز الضوء.

ب ـ لا، إسمع، أنا أقول: كل ما دخلت عليه (لا) تراه زائلاً. حين تقول: لا ماء، لا هواء، لا كهرباء، كأنك رأيتها تزول. والماءُ الهالُّ. يُحدِث صوتاً كـ (لْ لْ)، ويبتعد. فتمتزج قلقلة اللام بتجاعيد الماء الجاري وحبكه وتصير ضوءاً نشاهده. وهذا الحلول يسرقك من الحرف الواعي إلى الصورة الحلمية، أقصد حلول الصوت في لألأة الضياء.

أ ـ أتعرف أن لفظ (ولّى) يخدمك في صوته ومعناه في ما تذهب إليه؟ قولك (لا ماء) وقولك (ولّى الماء) يشبه أن يكون فيهما محاكاة للاّم التي في وقع الماء وهَلّله.

ب ـ نعم مولانا، تسمع في وقع الماء وسحّه مثل نغم اللاّم فتقول (هَلّ الماء)، وتلاحظ مضيَّهُ فتقول: (ولّى). وتلاحظ بريقه فتقول: (ألّ) و (لألأ)، وتلاحظ شربه: فتقول: (عَلّ)، وتلاحظ زواله فتقول: (لا لا) من بعيد. وبعضهم يهمز فيقول: لألأ. وبعضهم يختصر فيقول (لا) أو(لأ) كما يقولون (زلّ) من (زلزل). لأن وزن (فلفل) تفيد الموج المتوالي من معنى الكلمة.

أ ـ يعني أنك تضغط كل هذا الضغط لنسلم معك بأن (لا) من النغمة اللامية في وقع الماء ومجراه. سلمنا، فهل تهلّل وجهك؟

ب ـ يا أخي يتهلل وجهك حين تتيسر أمورك، فالأم تدعو لولدها: الله ييسرها في وجهه. ما بك فوجئت؟

أ ـ سلامتك.

ب ـ لا، قل، في وجهك تشكيك.

أ ـ ما أراك قد سقت هذا الدعاء لوجه الله.

ب ـ لوجه الله ليس إلا.

أ ـ طيب، أنا احتفظ بشكوكي، وأسألك عن النفي بغير (لا).

ب ـ (ما)؟

أ ـ (ما) و (إن) و (لن).. وما تيسر من النفي المقارن؛ أم نحتال بتعاقب الأصوات؟

ب ـ تحول الأصوات على ألسنة الناس كتحول المدلولات في أذهانهم وتحول أمزجتهم قانون لا يقوى عليه قانون. استنكر القاضي كلام المحامي بقوله: «أقول: إي، تقول: «لـعْ».

أ ـ لا أنكر، لكن تدبّره في الغائب صعب، ويعرّض متدبريه للضياع.

ب ـ إن ضللت ترشدني..

أ ـ قبل أن أقول: سلام، لا تنسَ أن (لا) الناهية نفي لما لم يحدث كي لا يحدث.

ب ـ أتعني بذلك أن: (لا) على (لا) = (لا)، أي بعكس الرياضيات التي أوجبت أن: (ـ) على (ـ) = (+)؟
أ ـ قريباً منه.
ب ـ لا، حين أنهاك عن القتل يكون فعل القتل قد ظهر في وجهك وفي أنفاسك وفي جميع استعداداتك الخفية. فالنهي هو رفض ونفي لموجود، موجود بالفعل أو في النفس وعلاماته ظاهرة.

أ ـ أتكمل استكشاف النفي؟
ب ـ و (فلان)، أنسيت وعدك؟

أ ـ (ما) قبل.
ب ـ طيب، (ما)(ما).

جولة ثانية

أ ـ افترقنا متفقين على مغادرة النفي بـ (لا) إلى النفي بـ (ما)، تذكر؟
ب ـ أذكر.
أ ـ كلمتك نيئة، لِمَ؟ أما يزال في نفسك شيء من (لا)؟
ب ـ وأنت، خلَتْ نفسك من الأسئلة حول (لا)؟

أ ـ أنا قلت: كيف انتبهت جنابك لعلاقة (ولّى) بصوت الماء يَهِلّ ولم تربطهما بلفظ (aller) الفرنسي ومشتقاته؟
ب ـ تذكرني بأنك أنت صاحب الانتباه الأول فالثاني، عافاك! أنا اتجه فكري نحو (هَلّلو يا).

أ ـ (هَلّلو يا) الزغاريد من صوت الماء يهل؟! كيف وصلت بينهما؟
ب ـ عندما يزفون العروس يزغردون قائلين: هَلَلَلَلَلَلَلَيْهْ. ومنهم من تزيد مقطعاً أو تنقص مقطعاً. لِمَ كانت هذه الزغردة في رأيك؟

أ ـ يفرحون بالجمع بين العريس والعروس، فيهللون، وعندنا يقولون (يعللون). ويقولون: «ظلت التعليلة أكثر من شهر» وذلك تعبيراً عن حفلات الأعراس.
ب ـ ألا تراهم يدعون لأقل اتفاق بقولهم: «على خير»؟ ألا يقولون لمن يصادف قدومُ الوفاق: «قدومك خير»؟ و (الخير) من الخرير.

أ ـ أيعني ذلك أن التهليل كان منهم أول الأمر لوقوع المطر ثم نقلوه إلى الأفراح الأخرى؟

ب ـ لا ينفصل العرس في نظرهم عن الأولاد، والتكاثر الذي كان قوة ومنعة وغنى كما أن وقوع المطر لا ينفصل عن الخصب يتهلل به وله وجه الأرض وأهل الأرض حتى قال راعيهم: رعينا غيثاً.

أ ـ حلو! المطر ري وخصب والعرس ري وخصب و (هللويا) تهليل جامع بينهما.

ب ـ والأصل أصوات وقوع المطر وجريانه فوق الحصى وتجعد المجرى، مقرونة كلها بأهِلَّة الصفحة المائية يبنيها النسيم أو الحركة المتقلقلة أو التراجع المردود بالتدافع.

أ ـ هذا الاختلاج المرئي ذمل له اللسان بمثل (لْ لْ) أو (هل هل) فبنوا من ذلك الـ (هَلِّلويا) الطويلة والقصيرة.

ب ـ هذا رأي.

أ ـ ألا ترى أيضاً أن ترداهم للاَّم، في مثل قولهم:
«لَلَلَهْ لا لَهْ لا ا، لاه» و «لَيليليلْ ليليليل»، هو من (هلل) الماء؟

ب ـ أرى أن دعاءهم بالخير وإقالة الشخص من عثراته بقولهم: «لعاً له»، ودعاءهم عليه بقولهم: «فلا لعاً له» هما من مشهد الماء يهل على ناس ولا يهل على ناس.

أ ـ تريد أن تضحـك اضحك، عندنا يقولون «لَعّ هو كرّارة الخيطان» و «لَعَّت» هي عندما ينحل الخيط عنها حلقة بعد حلقة، فالبكرة (= الكرارة) تجري والخيط ينساب وراءها متجعداً كالساقية أو كالجدول، ينحلّ.

ب ـ أما فكرت بغير، بغير (ولّـى) و (فَلّ)، و (لَعّ)؟

أ ـ بلى، فكرت بـ (حَلّ). منها الحلول ومنها المحلول ومنها الحال.

ب ـ تخدم ذكرياتك من (حلل) أن هذه المادة من معطيات الماء ولكن لا أرى منها ما يخدم النفي بـ (لا).

أ ـ في محيط المحيط: «حل الرجل: عدا»، ألا يقع العَدْو في باب البعد الذي بُنيتْ عليه مسألة النفي؟

ب ـ ما أنا بنيتها، هم يقولون: بعداً لك. أي: لا كان، أي: نفاه الله.

أ ـ إي: وما أنا قلت «في الكليات العَدْو: التجاوز ومنافاة الالتئام»، قالها صاحب المحيط، وفيها لفظ الـ (منافاة) تصريحـاً بمحل العَدْو من النفي.

ب ـ ولم اغتظت ورددت بهذا الانفعال؟

أ ـ أكاد أكفر بهذا العمل من أوله إلى آخره؛ أقول: (حل) يساوي (عدا)، و (عدا) يساوي (بعد)

تجيبني: «بعداً لك»؟!.

ب ـ أثبت بغضبك هذا خطورة الإبعاد وثقل أثر النفي على المنفيين.

أ ـ أجئنا هنا لنجري التجارب بعضنا على بعض؟!

ب ـ الأنفس هي مختبر الكلام، أنا وأنت وهي وهم ونحن والجميع؛ أم لا؟

أ ـ لا أنفي، لكن الـ (نفي) من أصوات ليست من (لا) ولا من (عل) و(هل) و(أل) و(حل) في شيء.

ب ـ إذا كنت تريد أن يتفرع اسم المعنى محافظاً على الصلة الشكلية بين المشتقات كما يحدث في المعاني فهذا التفرع واقف عند حدود «جدول تصريف الأفعال» ومشتقاتها الاسمية.

أ ـ ولِمَ لا يكون للمعنى اسم يتفرع منه لفظ يدل على كل فرع من فروع المعنى وغصونه وأوراقه؟

ب ـ لا يكون اسم الغصن من اسم الشجرة ولا أسماء الأولاد من أسماء الأبوين لأن اللسان ينحو نحواً ينحو غيره الفكر.

أ ـ أتقصد أن الذي يسعى لاستحداث لفظ من (بنى) كي يدل على كل خيط وعقده في شبكة البنية هو شخص ضال؟

ب ـ هو يعاند قانون فكره. فالرجل إنسان والمرأة إنسان وهي تدعى امرأة وهو يدعى امرأ لكن اللسان مال عن امرىء إلى رجل. وإنسان من أرومة غير أُروميٍّ رجل وامرىء. وكذلك (طفل) و(ولد) و(بنت) و(صبي) و(شابّ) و(فتاة) كلها من ذينك المرأة والمرء وليست الأسماء من الأسماء.

أ ـ يكون النفي بحسب قولك أضاع دليله.

ب ـ كيف استنتجت فكرتك؟

أ ـ ننفي بـ (لا) و(ما) وعملنا اسمه (نفي)، لا (لا) ولا (ما).

ب ـ أراك تجهل منشأ لفظ (نفى).

أ ـ وأنت تعرفه؟

ب ـ أعتقد أنهم بنوا لفظ (نفى) وما اشتقوه منه من الأصوات التي سمعوها مع عملية النف.

أ ـ والله صحيح!

ب ـ أطلق دفعة هوائية من أنفك بقصد تنظيفه من مخاط علق به واسمع أصوات الأنف.

أ ـ هِنْفِهْ.
ب ـ من هذه الأصوات كوَّنوا لفظ (نف) ثم لفظ (نفى). ها أنت نفيت شيئاً من أنفك ولم تنحِّ أنفك عني.

أ ـ عفواً والله صحيح! و (إنْ) النافية صنعوها من هذا الصوت، حذفوا الفاء واستبقوا صوت الزفرة مع النون التي تنشأ من انحشار الهواء في الأنف، عند مفترق الحلق والأنف.
ب ـ ها قد عثرت على نفي لم يضيع دليله. (إنْ) هي أداة النفي و (إنْ) هي صوت خام يرافق عملية نفي أو طرد أو إبعاد شيء نكرهه من أنوفنا.

أ ـ أتعرف أن هذه الـ (إن) لها أختها في الفرنسية والانكليزية؟ يقولون في الإيجاب direct وفي السلب indirect. فهذه (إن) وتلك (in)، لا فرق.
ب ـ وينفون بـ (ne) و (no) و (non) وجميعها من هذه النون الأنفية الملحوظ في أصوات النف أقوى منها في أصوات التنفس العادية.

أ ـ ألا يحتمل أن تكون العربية وأخواتها قد استبدلت (ما) و (لا) و (lo) بـ (ne) و (no)؟ تحويل يسير يجعل هذه تلك.
ب ـ ليس يسيراً الفصل في هذا السؤال. وطرحه كان من قبيل الانتقام وأراك قد رميت به قصد التعجيز والإحباط. وها أنت تضحك وتشتفي.

أ ـ إذا كانت عمارتك قلقة إلى حد الانهيار عند التعرض لأول سؤال صعب فأنا أعفيك من هذا السؤال، وأسحبه، فاعتبره لم يكن.
ب ـ لا، كان ونصف؛ واسمع واضحك.

أ ـ هات، واعذرنا إذا ابتسمنا.
ب ـ طيب، نحن نقرأ في الأمثال قولهم: «لا آتيك ما لألأت الفور بأذنابها» «أي بصبصت». وفي (لقق) نقرأ: «واللَّقْلَقة: شدة الصوت في حركة واضطراب» ويزيد اللسان قائلاً: «وتلقلق: تقلقل، مقلوب منه». ونقرأ في مادة (رقق): «رقرقت الماءَ فترقرق أي جاء وذهب»، و «ترقرق الشيء: تلألأ أي جاء وذهب»، و «سراب رقراق: ذو بصيص»، «وفي الحديث: أن الشمس تطْلُع تَرَقْرَقُ... تُرى لها حركة مُتَخَيَّلة بسبب قربها من الأفق وأبخرته المعترضة بينها وبين الأبصار». أأنت تتابع ما أقول؟

أ ـ أنت اهتديت إلى صوت خام صورته (لقلق) و (قلقل) ونبهت إلى وجود مثل هذا الصوت في (ترقرق الماء) وقلت إن مشهد الترقرق، المقترن أصلاً بالصوت، شوهد هذه المرة في عين

الشمس عند طلوعها وصار لفظ (ترقرق) دالاً على صورة مجردة من الصوت. فقد حافظ الفكر على الدال على الرغم من تجرد مدلوله الأصيل من عنصر الصوت الذي كان المادة الخام الصالحة لبناء لفظ (رقرق) منها.

ب - أهذا فقط؟

أ - طول بالك؛ وأراك أيضاً قد حاولت أن تقول بأن (لأ لأ) شقيق (لقلق) و (لقلق) شقيق (رقرق)، وأن جريان (رقرق) الصوتي مقرون بجريان (لأ لأ) الضوئي؛ كل ذلك لتصل إلى أن (لا) أو (لأ) قطعة من (لا لا) أو (لأ لأ) تمثل العيِّنة وتدل على ما تدل عليه أرومتها وأصلها. أي هي تدل على ابتعاد موج الترقرق والتلألؤ وزوال الصوت قبل زوال الصورة المشهدية من سائل المجرى. ومن هذا السبيل رسخ النفي بـ (لا). ويعيننا على التثبت أن (زال) أخت (سال). هل من مزيد؟

ب - أزيدك أن لفظ (آل)، اسم السراب، هو من ذلك التلألؤ الذي ثكل صوته. وإذا عدت إلى بعض لهجات العربية تجدهم يسمون الآل بلفظ (لَعْلَع)، وهو شقيق (لأ لأ)، و (لَوْه).

أ - ويتضمن معجم غسلين الذي رجعت إليه، ضمن (mirage) أي سراب، لفظ (ريعان) من (راع)، وضمن mirer أي نظر في المرآة لفظ (رأرأ). ويمكن القول على طريقة لسانية التحول: إن (رأرأ) أخت (رقرق) وأخت (لأ لأ) و (راع)[1] أختها كذلك. فيكون قد انكشف بهذا العمل أصل لغوي حضاري لشبكة لفظية كانت إلى الآن خيوط الصلة بين عناصرها وعقدها لا مرئية. وأنا أرجح أن يكون من بين عناصر هذه الشبكة ألفاظ (رأى) و (رعى) و (رعرع). وقد يكون (رع) إله ماء عذب و (أل) كذلك ولـ (الله) مبحث خاص.

ب - أرأيت كيف كان بناء النفي بـ (لا) في العربية؟ إن اللسان الشرقي عامة لم يتخذ من نون النفي الأنفي أداة نفي يعول عليها بخلاف اللسان الغربي. ذلك لأن شغل الماء والضوء في بالنا ونفوسنا هو غيره في بال أهل تلك الألسن. عدا أن (إنْ) قد دلت على النفي بنزريتها وقلتها.

أ - التحول المتبادل بين الراء واللام مشروح في الكتب الصوتلغوية. أما التحول من همزة إلى قاف فشائع في العامي والفصيح ولا أحد يذكره من الدارسين.

ب - كل ما أقوله حول هذه النقطة الآن هو أن الفكر يستبدل حرف قطع حلقي بحرف قطع حلقي آخر. والقاف والكاف قطعيان حلقيان وهما أقرب مخرجاً إلى الهمزة التي هي قطعة

---

(1) يمكن عندئذٍ القول: يحتمل أن يكون اسم الإله (رَعْ) من أصوات الماء في النيل أو غيره. وكذلك الرعي. ويكون الماء لا الحيوان أصل تلقب الحاكم بـ «الراعي».

حلقية وترية، يحدث صوتها بقطع الصوت عند اصطفاق الأوتار الصوتية وانغلاق المجرى الصوتي والهوائي هناك.

أ ـ والاعتراض الثاني ينصب على إغفالك لذكر النفي بـ (لم) و (لن) ودحْوِك للنفي بـ (ما) حتى ننسى أو نيأس من البحث فيه.

ب ـ عن سيبويه، عن الخليل أن (لن) مؤلفة من (لا) و (أنّ). وأنا أقول، على غرار ما قال الخليل، إن (لم) مؤلفة من (لا) و (أم).

أ ـ وما هذه الـ (أن) وهذه الـ (أم) اللتان أدمجتا في (لا)؟

ب ـ (انْ) فلان هي عندي شخصُه و (أم) فلان كذلك. هما نَفس مزدوج الصوت فك ازدواجه وسمي الشخص بجزئيه[1]. ألا ترى إلى العربية كيف وحدت بين النفس والنفَس والروح والريح؟ فـ (فلان) = فل + ان.

أ ـ بكل بساطة تقول كذلك؟

ب ـ لا، إنما أرى أن الضمائر النونية والميمية مبنية من هذين الصوتين: النون والميم. وهما يتمازجان في النفَس عند إغلاق الفم؛ والنون تستقل بفتح الفم وتصبح أنفية خالصة.

أ ـ تبعاً لذلك يفترض أن تتجه أداتا النفي (لن) و (لم) إلى نفي الأسماء لا نفي الأفعال: (لا أن) و (لا أم) = لا أحد.

ب ـ أول الأمر لم يكن هناك أسماء وأفعال؛ كان الصوت دليل اسم يفعله. (أن) اسمٌ أم فعل؟ و (أم) اسمٌ أم فعل؟ إنهما الأسماء والأفعال، والفارز هو العهد أو الظرف أو السياق أو الإشارة، حتى أخذ الفصل بين اللفظ الدال على الفعل يتبين من اللفظ الدال على الاسم إمّا بالتخصص وإمّا بالعلامات الصوتية والخطية الفارقة.

أ ـ ألا يظهر من خلال تخصيص (ما) بنفي لا يُعبَّرَّ عنه بـ(لا). أنَّ أصل (ما) الصوتي الذي ابتنيت منه هو غير أصل (لا)؟

ب ـ ل (ما) تأويل آخر لا يقل صعوبة عن تأويل (لا) لكثرة المصادر الصوتية الخام للنغم الميمية؛ أين أراك تغيب؟

أ ـ يحدثني عقلي بأن النفي بـ (إن) هو الأساس ومنه بنت اللغات أدوات النفي: (ne) و (no) و (لا) و (لوْ) و (ما) و (مو) السورية. وهذا السبيل أعقل وأيسر. وتماديك في استشفاف (لا) وأبعادها كان مفيداً بيان مدارك وعوالم كان يكتنفها الغموض. أما النفي بـ (لا) من ذاك السبيل فيبدو من عمل الطفولة.

(1) من حيث وجود آلهة شرقيين قدماء يَتَسَمَّوْنَ بـ (أن) أو (أم).

ب ـ وأنـا، مادمتُ أعلم أن اللغـة قاست الـزمن وتقيسه بغضـون القرون، فـإني لا أستبعـد أن يقتـطف السمع (لا) من هَلِّ الماء والآل ليدل بها اللسانُ على النفي. فهذه الأنهر الماضية في جريانها قرنها العقـل بنهر الأجيال، كأن «آل» الشخص آلُ السـراب، يقـول المتنبي: «وفي المـوتِ من بعـدِ الرحيلِ رحيلُ».

أ ـ نَبَّهْتَني بعنادك إلى الذهب. ما هذا الجمع الذي نراه بين الذهـاب والذهب؟! ألا يشيـر إلى أن العقل اللغوي اقتطف من مجاري اللمع الذهبي معنى الذهـاب. لمعه شيء من تـلألؤ الآل والهَلَل يمضي ولا يزول. ثم الزوال، أليست (زال) أخت (سال)؟ أليس الزوال معنى مستفاداً من مضي السيل؟

إن التلألؤ الماضي، الـذاهب، الزائـل، منجم حقيقي ابتُـزَّتْ منـه (لا) النفي ومشتقاتهـا بالإبدال الصوتي.

ـ الفاظ النيافة

يشهق الإنسان معناه أن يستنشق الهواء حتى تمتلىء منه رئتاه بدرجة أو بأخرى. وعبارة ذلك في لسان العرب: «شَهِقَ يشهَق إذا تنفس تنفساً».

هذا التحديد لمعنى (شهق) ينحصر في ظاهرة من ظواهر الشهيق طاغية في الحس على كثير مما عداها. ولها الحق في أن تطغى لاعتبارهم وظيفة الشهيق الحيوية الاعتبار الذي تستحق.

كل الناس يعرفون أن في الشهيق أخذاً لهواء التنفس، ولكن أكثر الناس لا يبالون كثيراً بظاهرة عضوية تلازم الشهيق وهي علو الصدر الآخذ في الامتلاء وعلو الرأس قليلاً تبعاً لذلك. فلا داعي للفحص المختبري كي يتأكد الإنسان بنفسه من صحة هذا الحدث، أي ارتفاع الصدر والرأس.

وإذا بالغ الشخص الشاهق في شهيقه يبطؤ تنفسه في النهاية، ويبدو هو واقفاً منتصباً مشدوداً بشهيقه المتجمد ينتظر من إرادته أن تفرج عن رئتيه حتى يباشر الزفير. وإذ ذاك تتلاشى الرفعة الطارئة مع الشهيق.

قد يستغرب المطالع نعت مناكب الجبال ورؤوسها بلفظ (شاهق) و(شواهق) وتجنب نعت الناس بهذه الصفة. بل يستغرب أكثر عندما يرد اللغويون شهيق التنفس إلى شهوق الجبال. فهم يقولون: «كل ما رُفِع من بناء أو غيره وطال فهو شاهق، وقد شَهَق، ومنه يقال: شَهِقَ يَشْهَق إذا تنفس تنفساً».

ويخشى أن يستغرب أكثر الاستغراب، فتقول: وماذا يمنع أن يكون واضعو اللغة قد لاحظوا شهوقاً في الجبل ولاحظوا مثله في إنسان، فاطلقوا على الإنسان العبارة المخصصة للجبل، ويكون التعبير الحقيقي قولهم: (شَهَقَ) الجبل، والتعبير المجازي قولهم: (شَهِق) الإنسان؟

إذا فَعَلَتْ إحدى الطاقات الصادرة عن (ب) ما تفعله طاقة تصدر عن (أ) أطلقنا، قبل أن نفكر، على فعل (ب) ما اعتدنا أن نطلقه على فعل (أ).

هذا معناه أن اللفظ المعتاد إطلاقه على شيء هو حقيقي الاستعمال في هذا الموضع

ومجازي الاستعمال عند نقله إلى استعمال طارىء.

ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن ناقل اللفظ من استعمال مألوف إلى استعمال طارىء يعي أنه ثابت هناك وطارىء هنا، يعي أنه استعاره من صاحبه لغير صاحبه.

ولكن كيف نعرف أن المعترَف له بحقه في هذا اللفظ لم يستعره من مالك أسبق؟ وماذا يمنع أن يكون المستعار له الآن هو الذي صدر عنه اللفظ وله؟

لاحظنا أن علو الجسم من الشهيق لا يثير انتباهاً زائداً، ونلاحظ كذلك أن الصوت الذي يصدر عن عملية الشهيق قلما يثير الانتباه والاهتمام. غير أن الشهيق يشتد أحياناً حتى يفاجئنا صوته. فهناك الشهيق بعد انحباس عن التنفس، وهناك شهقة المفاجأة وتشهاق الشاهوق وشهقة الموت والجنس. وكلها تَجـأَرُ بأصوات تباغت من يجاورها وقد تفاجىء أصحابها.

تستحق هذه الأصوات إلقاء الانتباه إليها ودراستها ومقارنتها بأصوات الحروف التي بنوا منها عائلة (شهق).

إن الشهيق من الأنف يشتمل بوضوح على نون وشين وهاء مقطوعة بهمز قابل لأن يترجم إلى (ق). ولو كان بناء الألفاظ موافقاً لجملة الأصوات هذه لبنوا منها لفظ (نشهق) واعتدوه في الاشتقاق. ولعله من غير المصادفة أن يقولوا في مناطقنا (شنهق) الحمـار، أو (شنهأ)، ويقصدون (نهق). و (نهق) فقدت الشين من (شنهق). وفي مقابل تخلي الفصحى عن الشين نجد لفظ (نشأ) يتخلى عن الهاء. وهمزة (نشأ) قطعة وترية تترجم في الفصيح إلى قطعة حلقية أشهرها القاف. ومن القاف تخرج الجيم الغناء ومن هذه تخرج الدال.

هذه أبرز قوانين التكاثر اللفظي، لأنه عندما يخرج من كل أصل أصل يستحق الأصل الجديد جميع أوزان الصرف.

أصوات الشهيق ولدت لفظ الشهيق. هذا لا ينتطح فيه جبلان. فللجبل رأس وقرون وله أنف وله منكب وله صدر ولكن الشهقة المصوتة لنا وليست له. فالشاهق إذن إنسان وليس جبلاً ولا بناء ولا «غيره»، على حبك لـ «لسان العرب» وجهده الجليل.

وكما بنوا من هذه الجروس الدقيقة الملحوظة في عملية الشهيق جذراً وجذراً عادوا فاتسعوا في الارتفاع اليسير الملحوظ في الجسم مع الشهيق، وقالوا(شهق) و (شاهق) لـ «كل» ما ارتفع وطال.

فبالمكاثرةفي الأصول المبنية من معين صوتي واحد يطولون تنوع المعاني الدقيقة التي تظهر لهم مع الشهيق والشهاق والشهوق كالشهوة وكالنشيج والحنين وترداد البكاء في الصدر

و «أقبح الأصوات» هي التي تشبه آخر صوت الحمار الجاري في الشهيق، وأهل النار «لهم فيها زفير وشهيق» (آية). وبالأصل الواحد يستقصون الأشباه والنظائر كالشهوق القليل والأعلى، والشهوق في الحسيات والمدركات إلى أشهق ما تصل إليه عيون الخيال والفكر.

مع كل هذا لم تصف اللغة الإنسان، على غروره، بلفظ (شاهق). فقد ورد في صفات الرجل من ذلك قولهم: «ذو شاهق»، «يقال للرجل إذا اشتد غضبه». وهو عينه الوصف الذي اتصف به فحل «إذا هاج فسمعت له صوتاً يخرج من جوفه». ألهـذه العلة تنازل الأكابر عن الشهوق الذي يعني العلو والطول والارتفاع وتخلوا عن هذه الصفة للجبال والأبنية؟

إن كل ما يستنشق الريح يشهق بالطبع. وكل من يشهق يعلو. ولا فضل في التنفس لابن ست على ابن جارية، لأن الهواء مبذول لجميع الناس ولجميع البهائم. ولا يمكن أن يمتنع النعت بـ (شاهق) على أي ممن يشهقون، ولا سبيل لانفراد الأعزة بالاعتزاز بهذه الصبغة والاشتهار بها دون الأذلاء أو الرعاع أو البهائم، فهؤلاء شركاء أولئك في الشهيق شاؤوا أم أبوا. لعلهم هجروها من أجل ذلك إلى صفات لا يشركهم فيها من هم دونهم إلا لماما.

فالأعزاء يقدرون على الشرب خيراً من عامة الناس. والشرب شربان لهما فروع. فقد فخر عمرو بن كلثوم بعد أن قتل الملك عمرو بن هند بشرب ذي مغزى، فقال:

«ونشرب، إن وردنا، الماء صرفاً

ويشرب غيرنا كدراً وطينا».

إنه قد ألزم لسانه الفخر بشرب الماء صرفاً، وهو ما يكون للملوك.. فإذا لم يكن قاصداً ورد الدم الملكي الذي يعجز عنه «غيرنا» فإنه قد أشار إلى استحقاقه الماء الذي للملوك بقتله الملك عمرو.

ورشف الماء وغيره من السوائل يولد صوتاً مركباً من جروس لا تخفى على أي مرتشف، إنها جروس الشين والراء والفاء أو الباء. وهي أصوات الحروف الداخلة في تركيب (رشف) و (شرف) و (شرب). ذلك أن رشف أو ارتشاف السائل يتم، في أحيان كثيرة، بجذب الهواء فموياً من طريق المشروب. وهذا الفعل هو شهيق فموي فعلي. وبه تمتلىء الرئتان ويعلو الصدر فالرأس. والباء والفاء تتعاقبان: ب/ف.

وعلى رغم قدرة السادة الأعزاء على التميز بارتشاف وشرب ما يعجز عنه عامة الناس فإن اللغة قد خصت معنى العلو الملحوظ في الارتشاف والمماثل للعلو الملحوظ في الشهيق بـ (شرف)، مقلوب (رشف). ولم تفعل مثل ذلك في (شهق). فالأعزاء هم الـ (أشراف)

وليسوا الـ(شواهق)، فهم قبل سواهم مرجع الشرف.

وما فعلته اللغة في أصوات الشرب فعلت مثله في أصوات الشم.

إن المتشمم، كما قال أبو حنيفة، يدني الشيء من أنفه «ليجتذب رائحته». وبالشم يحدث في أنف الشخص علو كالذي يعرفه المرء بالشهيق. وللأكابر من المشموم ما ليس لغيرهم. لذا يمكن المفاخرة بشم مشموم لا يصل إليه إلا القيل والأعلون من الناس. وقد جاء في المعاجم: «والمشموم: المسك». والمسك في الشهرة شاهنشاه العطور. وبه تُحَيَّى أنوف الرجال الشُّم. و «إذا وصف الشاعر فقال (أشَمّ) فإنما يعني سيداً ذا أنفة». والجوهري، ينقل عنه ابن منظور قوله: «الشمم: ارتفاع في قصبة الأنف». ويذكر من هذا كذلك «منكب أشَمّ: مرتفع المشاشة». و «رجل أشم وامرأة شماء» وكله من «أشَمّ الرجل وهو أن يمر رافعاً رأسه»، وذلك كناية عن الرفعة والعلو و «شرف الأنفس». ولفظ (شهم) مبني هو أيضاً من أصوات الأنف.

والعامة من أهلنا يقولون: فلان «أنفس» من فلان أي أعلى منه وأطول قليلاً، كأنهم اشتقوه من الارتفاع القليل الذي يطرأ على المتنفس شهيقاً. وقد يكون معنى الأغلى في الأنفس مبنياً في الأصل على الفرق ما بين فردين من جنس واحد، الأول أكبر من الثاني وأطول.

والنون والفاء والسين تجتمع في الشهيق، وقد يكون ترتيبها فيه على هذا النحو، بينما يصنع الزفير أصواتاً هي أقرب إلى أصوات الهاء والنون والفاء. أي أصوات (ا ن ف)، والهاء تبدل في، الاختلاج أَلِفاً لا جرس لها في الأوتار.

وإذا كان الأنفس أعلى كالأشم والأشرف فإنه قد يكون كذلك آنف. والآنف أوالأأنف هو الذي تسقط من عينه الدنيا أكثر من سواه، فيزفر تجاه كثير من الأشياء التي يشهق غيره لملقاها وإنه (أعنف)، فأنفه أسلم وأنشط. وألف (أنف) تصبح عند العنف التنفسي عيناً: أ ن ف/ع ن ف.

ما دامت النفس قد تَسمت باسم جروسُ حروفه في التنفس فإن السؤال يتوجه إلى (أنس). ماذا يمنع أن تكون نغم أخرى من نغم التنفس قد استرعت الانتباه فبنوا منها وهم يحكونها اسم الإنسان (= أنس + ان). الإنس هو المخلوق اللطيف. واللفظ مليء بممالأة الرب. وهو إلى يومنا، ورغم جميع العنف البشري، اسم يحافظ على الوداعة. فنسمع بالمؤسسات الإنسانية، والأعمال الإنسانية، وحقوق الإنسان. . . وكل ما ينعتونه بالـ (إنساني) يقصدون من نعته هذا تدجين الأنفس له.

هذا اللطف يفرضه نغم الاسم: إنسان، ويفرضه معنى الحلم واللين اللذين ينضويان فيه، ويفرضه كذلك تحييد اللفظ عن العنف والجبروت. فلا نجد بين الألقاب العسكرية لقباً مشتقاً من (أنس). ولعل لفظ الـ (أنس) يقرِّب النفس من النعاس. ومن النعاس مدحوا الجفون الناعسة. ولا غرابة في أن تشتق اللغة لفظ النعاس من النغم التي في أنفاس النائمين حيث تجري بأقل اضطراب ومنها (ناس).

هكذا اشتق الناس لأنفسهم أسماء كثيرة من أصوات أنفاسهم. اشتقوا منها (نفس) وبنوا منه الـ (منافسة)، واشتقوا منها (شم) وتصريفاتها، واستولدوا من أصوات الأنف (سما) ودليل لحظهم للسين في أصوات النفس وجودها في الحس وفي لفظ (نفس) وفي لفظ (ناس). أما الميم فتظهر مع جرس النون الجاري في التنفس حين يكون الفم مطبقاً كما هي الحال في (نسم) و (نسمة) التي يعنون بها الفرد الإنساني وحركة الهواء الناعم.

هذه بنية دنيا من سامي الأسامي الخلقية الناجمة عن ربط جملة من أصوات التنفس بجملة من المدارك الحسية والمشاعر التي تصيب الشخص عند تفوقه على الناس في أحد المساعي أو المراقي. فالأنف بيت الأخلاق، وكسره ذل لصاحبه. فمن طبيعتنا أن نعلي أنوفنا لنتجاوز كل هواء موبوء.

نقدم بهذه المسلمات:

1 ـ نتصل بالعالم فكرياً عن طريق حواسنا.

2 ـ نتصل بمجريات أبداننا عن طريق حواسنا.

3 ـ نتصل بمجريات أنفسنا (فكر، خيال، شعور) عن طريق عقولنا وقوانا الواعية.

4 ـ الأحاسيس تتصل فكرياً ببعضها وتتصنف وفقاً للحواس وتلتقي في العمق ضمن تصنيفات مختلفة: اللاذ مع اللاذ والمؤذي مع المؤذي..

5 ـ الحاسة الواحدة طريق إلى أحاسيس مختلفة، كالعين نحس بها اللون والشكل والهيئة والسعة والجهة ودرجة الاتفاق والاختلاف...

6 ـ كل ما تميز من محيطه بصفة أو حركة يشكل وحدة تختلف درجة ارتباطها في ما تتصل به من بنى.

7 ـ ما يكون له من خلال الحاسة الواحدة أو من خلال العقل أكثر من إحساس أو مفهوم تكون صورته في أذهاننا مؤتلفة من تلك الأحاسيس أو تلك المفاهيم.

8 ـ ما يكون له، من خلال العقل أو من خلال أكثر من حاسة، مفاهيم وأحاسيس مؤتلفة تكون صورته في أذهاننا مؤلفة من تلك المؤتلفات.

9 ـ عقلنا يعقل بوساطة حاسة أو أكثر وبفضل قوة الوعي صفاتِ وحركاتِ شيءٍ واحد عن طريق الجمع بين الأحاسيس والأفكار المختلفة أو المتجانسة جمعاً مخصباً.

10 ـ يقيم العقل دليلاً على الشيء وعلى صورة الشيء في الذهن بعضاً من عناصرها المكوِّنةِ لهما أو شيئاً يشير إليهما ويوحِّدهما في الإدراك.

11 ـ تتأثر حواس أفراد الجنس الواحد بمؤثر واحد تأثُّراً يشكل جنساً واحداً من أجناس التأثرات تختلف أفراده فيما بينها وتلتقي في وحدة الجنس الجامعة. لمس النار من قبل الكائنات الحية يولد الشعور بالكي يختلف هذا الشعور من فرد لآخر ويتفق في كونه من جنس الكي.

12 ـ الأجسام مصادر طاقات مختلفة إذا وقعت منها الحواس في مدىً مُجْدٍ تأثرت الحواس ببعض ما يصدر عن تلك الأجسام من طاقات تأثراتٍ تتميز في الإدراك والشعور والخيال وتتميز بما يتولد عنها والأعصاب التي تقوم بالأعمال النفسية هي أجسام.

وفق المسلمة السابعة يقوم أحد الأحاسيس الداخلة في ائتلاف أحد المحسوسات بحاسة واحدة كما يقوم أحد المفاهيم الداخلة في ائتلاف أحد المعقولات بعاقلة واحدة دليلاً على المؤتلفة الحسية، أو المؤتلفة المفهومية. وقيام الإحساس أو المفهوم مقام الدليل على الكل الذي يأتلف ضمنه يعني قيام عنصر من عناصر ذلك المُدْرَك الكلي بتوليد طبعة جديدة له. وهذه الطبعة مع سائر طبعات المدْرَك التي تقع تحت الإدراك تشكل صوراً أفراداً للمدرَك. أحوال نفسية شتى تتفق اتفاق أفراد الجنس وتختلف اختلافها، كاختلاف طبعات القرآن ونسخاتها.

ومن الأمثلة أن نلمح شكل عين خبرنا لونها وسعتها وهيئتها فيتولد عن لمحة الشكل في الذهن صورة كلية للعـين التي خبرناها أو نلمح اللون الذي خبرناه للعين فتتولد باللمح صورة كلية للعين. وإذا فهمنا شيئاً من حركة الوعي كـ: «الوعي المستغرق في عملية الوعي لا يعي أنه يعي»، ثم بدا لك جانب من الوعي وهو يعي فتكاد تقول: ها هو يعي وهو يعي، فإذ بوعيك يتبين غارقاً في طَلْقة وعي لا واعية، فإن أي مداهمة لعمل الوعي لا بدّ أن تؤول إلى كلية المقولة: «وأنا أعي لا أعي أني أعي» والوعي ضرورة وغريزة ولا مَرَدَّ له. ولا مسؤولية في الوعي كـ لا مسؤولية في الحلم والإحساس وأن تكون لنا عيون أو للحشرات مجاس. أيُّ عناصر المؤتلفة يصلح دليلاً أو مولِّداً للكل على صعيد الأذهان يصلح عبارةً؛ أي هو يعبر بأذهان الواقعين تحت تأثير ذلك العنصر إلى الكل الذي برز منه ذلك العنصر، أو على العكس: يعبُر بالكل الذي انفرد من دونه بالتأثير في العاقل إلى ذهن ذلك العاقل. وحاصل الأمر يتكون في الذهن، بتأثير مؤثر ما، كلٌ يكون المؤثِّر، في خبرة الشخص، من العناصر التي التقت تأثيراتها لتكوِّنه بنية واحدة متشابكة العلاقات في الداخل ومع الخارج. فأي موصل إلى بغداد في الخبرة هو موصل إليها في الذهن.

ووفقاً للمسلمة الثامنة يقع أكثر من حاسة تحت تأثير الطاقات الصادرة عن شيء. تقع العين والأذن واللمس والشم والذوق معاً تحت تأثيرات صادرة عن شيء واحد (والشيء الواحد مؤتلفة من المؤتلفات). فالشخص الذي يتسلق شجرة النخيل أو الليمون أو التين يمكن أن يَبْلُوَ من تلك الشجرة خبرات حسية تجد طريقها من خلال الحواس الخمس. وتـأتلف تلك الأحاسيس في الوحدة الذهنية للشجرة والوحدة الفكرية والوحدة النفسية لها. وبعدها تؤول الخبرة الجزئية إلى توليد الصورة الكلية للشجرة. مرور النسيم بالسرو أو بالنخيل يبعث في

الذهنَ الصورة الكلية للسروة أو النخلة ولغاباتهما من ثَمَّ. قال عاشق كثرت من حولهما الأقاويل:

نُسَيْماتُ وادٍ يوشوشن النخيلْ ويبثن قــالــوا ويبثن قِيــلْ

بمقتضى المسلمة الثانية عشرة، حف النسيم بهدب النخلة فتولدت طاقة إسماعية أدركت سمع العاشق فتولد عن تأثيرها الصوت المسمى مجازاً صوت النخلة أو الصوت الخارجي. ولعب الصوت دور المولِّد فولَّد شيئاً من بقية أجزاء الصورة الكلية؛ ما كان منها بصرياً أو لمسياً أو ذوقياً أو شمياً. ويمكن لأي خبرة جزئية داخلة في ائتلاف مع خبرة كلية أن تلعب دور الدليل المولِّد للصورة الكلية.

وما من شك في أن كل خبرة حسية مهما دقت تكون مركبة ونفسية. ذلك يعني أن الخبرة الحسية لا تكون مؤتلفة أحاسيس فقط، بل يداخل ائتلافها خبرات فكرية ونفسية وخيالية. وكل واحدة من هذه الخبرات متى قامت في المستوى الحسي أو النفسي (شعور، فكر، خيال) كانت قابلة لأن تولد صورة كلية للخبرة الكلية «الأم» وكل خبرة صلحت مولِّداً للخبرة الأم تصلح دالاً لها. وإذا غلظت الدلالة (دلالة الكل على الجزء) بَرَتْها الخبرات ووضعتها في الحجم الموافق لمؤتلفات الخبرات، وكذلك تفعل المؤتلفات عند شذوذ الدلالة أو شرودها كما هي الحال في الاستعارة والكناية والإرداف والمجاز المرسل.

وبناءً على المسلمة التاسعة يربط العقل بين الصورة البصرية لسرب القطا فوجيء وفَرّ، وبين الصوت المتولد عن احتكاك أجنحة القطا بأجسامها وبالهواء. الصوت قريب من /فُرْرْرْ/ أو /ثُرْرْرْ/ وهما الأصل الذي حاكاهما اللسان حتى بنى منهما ألفاظ /فَرَّ/ و/ثار/ و/طار/ ومشتقاتها وأخواتها. وظل العقل مداوماً على ربط أفراد الخبرة السمعية، أي أجيال المحاكيات اللفظية للصوت المذكور، بأفراد الخبرة البصرية لفرار أو طيران الطيور. والتحول مطرد بين هذه الحروف/ الأصوات:

ف ⇔ ث

ث ⇔ ت

ت ⇔ ط.

وتنفرد /طار/، من دون سائر أخواتها، ووفقاً للمعجمات، بالدلالة على قيام الطير. وقلما تتنبه الأذهان إلى دلالة اللفظ على ذاته كلفظ، وقلما نتنبه إلى دلالته على الصوت المنبعث في السمع نتيجة قيام الطير. فاللفظ/ طار/ سمعي أصلاً وقد اختُطِف من قبل البصر لافتتان الذهن بالبصري. وسواء سُمِعَ صوت لطيران الطير أم لم يسمع فإن الدال الحقيقي على حركته هو لفظ /طار/. وربما جاءوا بـ /فرفر/ لتعيين الصوت إلى جانب الرؤية.

أنقول - تبعاً لذلك - إن لفظ /طار/ يدل حقيقةً على الصوت المنبعث من قيام بعض الطيرْ؟ أم نقول إنه - ما دام ليس صوت قيام الطير ولا هو مشهد ذلك القيام - يَدُلُّ على ذاته فقط وعلى أفراده من أشكال التلفظ المختلفة من حين لحين ومن شخص إلى شخص؟

نرجع إلى المسلمة 12 حيث يعني التلفظ بلفظ /طار/ إصدار طاقة محرِّكةٍ لما بين الناطقة والسمع حركاتٍ إذا أَدْرَكَتْ جهازَ السمع عند مستوى لها معين كانت كفيلة بتوليد فردٍ من أفراد الصوت /طار/. أيكون هذا الصوت بما هو فرد من جنس، لأن /طار/ تدل على ما لا نهاية له من أصوات /طار/، دالاًّ دلالة حقيقية على لحظة تحققه دون زيادة أو نقصان؟ وعند ذلك يكون الشخص منا نلقاه مرة غيرَ دالٍّ على ذاته ونحن نلقاه مرةً ثانية، لأن صورته في النظر هي صورته المتحققة آن النظر لا زيادة ولا نقصان. إن هذا الانقطاع يبطل المعنى إذ المعنى شيء يكون في النفس بشيء كان قبله في الحس أو في النفس.

ولكن هذه الحقيقة العلمية المبنية على واقع علمي لا يدحض هي أدق من أن تقيم لها العقول اللسانية اعتباراً. صحيح أن المشهد يرسل في اتجاه النظر حزماً ضوئية بأقيسة محددة ليست هي هي في مرتين، وصحيح أن الأجسام المتخابطة ترسل طاقة حركية في اتجاه السمع ذات قوة محددة نادراً ما تكون هي هي ما بين طَرْقٍ وآخر ونادراً ما تصل السمع هي هي ما بين تجربتين، كما أن النظر والسمع يصعب أن يبقيا دون تطور من تجربة إلى أخرى، وصحيح بالتالي أن لكل تجربة حسية أو إدراكية خصوصية تميزها من أختها وأفراد جنسها، إلا أنه صحيح أيضاً أن قوانا الطبيعية الفطرية لم تبلغ من الحساسية ما يمكنها من تمييز بعض اختلاف الشيء ما بين لمحة ولمحة. بل لحكمة ما يطرح العقل جانباً فروقات تكون جلية ما بين صورتين مختلفتين كثيراً لشيء واحد ليقول من خلالهما أنه يرى الشخص ذاته. قد يصل الفرق بين صورة لشخص وصورة أخرى له حدود الفرق ما بين شخص وآخر بل أكثر، فيطرح العقل من الفرق ويتمسك بوحدة الشخص.

فالعقول تشتغل على جبهتين، جبهة التمييز البالغ الدقة وجبهة التوحيد الواسع المدى. فنصل إلى أن الكون واحد لا يعتوره التعدد كما نصل إلى أن ما نبلوه جزئيات لا تنفع طاقاتُ الأجيال العقليةُ في بلوغ قرارات لها. ومنا من تتراوح قواه العاقلة ما بين فلك الأفلاك ومتاهة العواصف في النواة. وقد ينفع النظر في أقصى الاتساع بعض النفع في المجال الأدق، فتتخذ العبر من أحد العوالم وتستفاد منها الأدلة على عالم آخر. وهذا ما يفتح عالم الدلالة على مصراعيه. ومعنى ذلك أن الحاسة والعاقلة عندما تتعرض لانفعال مماثل لانفعال آخر يتولد الدال الموافق للواحد مع الثاني. إن عواصف الأرض تجربةٌ أُمٌّ، فحين تثور يتولد لبلوانا إياها ألفاظ ذهنية قد تصبح نطقية من مثل: عواصف نفسية، والأصل هو (سف) و(عسف) و(عزف).
ويغرق علماء الذرة في بحوث دقيقة تريهم هيجاناً في أدق الأجسام فيقولون: عواصف ذرية أو

نووية أو أو. . وينطلق العلماء بمراصدهم إلى الفضاء فيرون ما يولد في أذهانهم ألفاظاً مثل: رياح وعواصف فلكية.

هل صحيح أنّا نقلنا اللفظ عما وضع له إلى غير ما وضع له في الأصل؟ سياق الكلمة يدل على أنّا واجهنا بحواسنا أو بعقولنا وأنفسنا قوى حَرَّكَتْ فينا من الكلام مثلما حركته فينا قوى أُخرى. ونعي ذلك ونسأل: هل الكلام المتكون لحالة طارئة هو مثل الكلام المتكون لحالة معهودة أم هو عينه؟ أم أن الحالة الطارئة التي استثارت كلامَ الحالةِ المعهودةِ هي مثلها وصنوها؟ نلاحظ «يوماً عَبُوْساً قَمْطَريرا». حين تكوَّنَ في السمع صوت «يوماً عبوساً» لم أشعر بغرابة في السمع تضاهي الغرابة في الفهم. إن العُبُوس في اليوم الذي لم نألفه هو الحالة الخيالية الطارئة. وبناءً عليه طرأ لحاق «عبوساً» بـ «يوم» في الذهن واللسان والسمع. فهل استعرنا «عَبُوساً» ليوم أسود أم أن مجريات اليوم لامست أعصابنا بمثل ما يُلامسها من تأثيرات تصدر عن وجه عبوس، فَتَوَلَّدَ عن الملامسة الأولى ما يتولد عن الملامسة الثانية؟ لقد اعترفنا بأن الكلمة جنس وأن تحققاتها وتظاهراتها هي أفراد ذلك الجنس، فلماذا لا نعترف بأن المشهد هو أيضاً جنس وأن تحققاته وتظاهراته هي أفراد ذلك الجنس؟ قد نجد منا من يعترف بذلك، ولكن على الرغم من هذه التفاصيل، لماذا لا نقول أن فرداً من أفراد هذا الجنس أو فصيلاً منه هو الذي ائتلف بالخبرة العامة مع فرد أو فصيل من جنس آخر (عبوس مع وجه) ولم يأتلف بالخبرة العامة مع فرد أو فصيل غيرهما، كما لم يأتلف عبوس مع يوم؟ ها قد قيل «يوماً عبوساً» وظل مع ذلك لفظ /عَبَسَ/ للوجه لا لليوم. إن وحدات الكون مؤلفة من عناصر تأليفاً راسخاً وبرسوخ هذا التأليف ترسخ الأسماء. الإنسان مكوَّن جسمه من رأسٍ فيه وجه فيه فمٌ يأكل به ويتكلم به. هذا الرأس من رواسخ بنية الإنسان. وهذا الوجه من رواسخ بنية الرأس وهذا الفم من رواسخ بنية الوجه. وهذان الأكل والكلام من رواسخ بنية الفم. وهذه الألفاظ بعد أن تأتلف مع مُسَمَّياتها وفقاً للمسلمتين 8 و9 تصبح لها مولِّدات كلما تولدت في الأذهان، كما أنها تتولد عنها حال تولُّدها عن طريق مؤثر سمعي أو بصري (حسي عموماً) أو ذهني نفسي. نلاحظ أن المحموم يهذي. كأن التأثير الحراري الداخلي يخلق أخيلة معينة تتحرك وتتحرك لها الألفاظ المناسبة. ربما كانت طريقة بوليسية إعطاء المتهم عقاقير ترفع من حرارته وتنومه فيفضي بمكنونات سره.

هذه العلاقة التوليدية الراسخة بين اللفظ ومدلوله تجعل من اللفظ الدالَّ الحقيقيَّ ومن المتولِّد عنه المدلول الحقيقي. وقد يكون الدال حقيقياً منذ نشأته كالمواطن منذ الولادة وقد يكون حقيقياً بالتجنيس. فالحقيقي منذ نشأته هو ما تطور عن محاكاة الصوت ليظل دالاً عليه كالخوار والصهيل والعطاس والضراط والخرير. . . ومنه ما كان متطوراً عن محاكاة صوت ليظل

دالاً على البنية التي أَلِفْنا الصوتَ معها مثلٍ /طير/ المتطورة عن صوت احتكاك (frottement) الأجنحة: فُرْرْ، ليدلوا بها على البنية كُلًّا دلالة حقيقية. أما ما كان من الدلالة الحقيقية بالتجنيس فمنه الدال الأعجمي الدخيل على اللسان كدلالة /باص/على الناقلة المقفلة ومنه المنقول للشبه في الوظيفة كـ «بيت المال»، ومنه المنقول لظهور وظيفة الجزء على وظيفة الكل كـ «العين»، ومنه المنقول تفاؤلاً كـ «السليم» للملدوغ، ومنه المنقول للتخويف ودرء الخطر كـ «أسد» و «حنظلة». وقد يتوهم البعض أن اللقب اسم فيسألون عن بيت «سلمان الأطرش» فلا يخيبهم صاحب اللقب ويتأهل بهم: أهلاً وسهلاً وصلتم داركم. وتقوم أسماء عائلات على ألقاب حرفية كانت للجدود، كنجار وحداد وعقّاد؛ والمهم في الاسم الحقيقي أنه اللفظ الذي يلصق أو ينضم إلى سائر عناصر البنية العائدة في تكونها إلى الحاسة التي ينتمي إليها اللفظ أو غيرها. أما قلة الاستعمال وكثرتها فتحول دون تحوّل المجاز إلى اصطلاح أو تجعله مصطلحاً ظاهر الدلالة. لم نكن نعرف أن الأسفار لفظ يدل على الكتب أو نوع معين منها، وعندما بلغنا ذلك حفظناه على أنه دال حقيقي. فالدلالة الحقيقية لا يتوخى منها الزيادة أو انقصان من قدر المدلول بينما تكشف المؤتلفة اللفظية المستعملة للدلالة المجازية عن قصد الزيادة أو الإنقاص من قدر المدلول. فالشمس للدلالة على مصدر أنوار النهار لا يعليها ولا يحط من قدرها. أما «الشمس» للدلالة على امرأة بل لوصف امرأة محبوبة فيرفع من درجة بهائها. ومن الألفاظ الدالة دلالـة حقيقيـة تلك التي تنتقـل إلى دلالـة حقيقيـة أخـرى فتعشق الـدلالـة المستحـدثـة ولا تهجـر الدلالة الأصلية. فـإذا طـال بها العهد هنا ونسي استعمالها هناك توارثها جيل عن جيل باعتبارها دالاً مختصاً. فإذا انبعثت في موضعها الأول ظهرت لمن نسي ذلك الموضع كأنها تدل دلالة مجازية. الصغار في الريف يقول واحدهم: «طالع عالفَضَا». ويعني حقيقة أنه خارج من بين البيوت لقضاء حاجته. فلفظ «الفضا» لا علاقة له في أذهانهم بالفضاء، إلا بعد أن يكبروا ويحللوا. ويعني ذلك أن الاعتقاد بالحقيقة هو الحقيقة والاعتقاد بالمجاز هو المجاز. فقد يتفق الاعتقاد والحقيقة العلمية وقد يتفق الاعتقاد والوهم. كل التلاميذ يعرفون أن الأرض تدور حول الشمس ولكن لا يوجد واحد لا يقول: «طلعت الشمس» و «غابت الشمس». العين ترى طلوعاً حقيقياً (وهمياً) وغيوباً حقيقياً(وهمياً) أيضاً. فمن ذا يكذب عينيه ودينه ليصدق كتب المدرسة؟! إذا رميت جمرة في الفضاء (قذيفة) ورأيتها تطلع قوسياً من وراء أفق لتسقط وراء الأفق المقابل فإنك ترى ما يماثل رؤيتك للشمس والقمر يطلعان ويغيبان. وما دامت الحالة النفسية الأم للتجربتين واحدة فإن اللفظ المعبر عن ذلك واحد: «طلع» و «غاب». الطلوع والغيوب ينتظمان حركة العديد من الأجسام حتى الكون وعدمه. فالأجسام المتماثلة في حركاتها كالأجسام المتماثلة في أفعالها وصفاتها تلقى العبارات المشتركة. نقول: التربة حمراء، والعيون حمراء، والسماء حمراء (في أحوال) والمياه حمراء، والوردة حمراء والخدود حمراء. أما إذا قلنا: خدود

حمراء كالورود، فإننا نجعل في الخدود حمرة من جنس حمرة الورود. وإذا قلنا: زهرة حمراء مثل الدم، نكون قد نسبنا حمرة الزهرة إلى جنس حمرة الدم. فهذا النوع من التشبيه، حيث الصفة أو الفعل ينتظمان الأشياء، يعتبر تشبيهاً حقيقياً.

ولكن متى ترك التشبيه مفتوحاً على تقديرات تضم المعاني المجازية: فستغلب عليه المجازية: «أبو نزار مثل النار» فلو قدرنا أنه ذو نشاط وحماس واندفاع نكون قد رأينا سلك هذه المعاني ينتظمه وينتظم النار، ومعانيه هو من جنس معاني النار. ولكن النار حارقة، فهل أبو نزار حارق؟ فعلى الحقيقة لا يكون حـارقاً بذاته، بل يكون حارقاً على التمثيل والتخيل والتأويل، أي نحمل لفظ /حارق/ على معنى مجازي ونقدر فيه غير معناه: مُدمِّر (مثلاً)، فالمناطق المحروقة مناطق مدمَّرة؛ ففي التشبيه حقيقة ومجاز.

لا شك في أن الذي لمح الشبه بين النار وبين أبي نزار قد تأثر بطاقة صادرة عنه تأثره بطاقة صادرة عن النار حتى وإن كانت الطاقة وليدة هذا الجناس الصوتي في السجعة، أو كان اللفظ تهكمياً مبنياً على لمح غياب صفة النار عن المشبه بها. وبالتالي فإن التشبيه قائم على تولُّدِ طاقة بوساطة مُوَلِّد لها مفعول طاقة مولِّدٍ آخر والمولدان حاضران في الذهن، وهما صفة المشبه تولِّدُ مثيلَ طاقةِ صفة المشبه به. هذا التمر حلو مثل السكر. فعل حلاوة التمر تعادل مع فعل حلاوة السكر في الذوق. وهذه البنت حلوة مثل القمر. فهذا تشبيه مبني على تداخل صفتين. البنت حلوة. القمر حلو. السكر حلو. /حلو/ لفظ يدل على مذاق السكر وما اشتمل على طعوم سكرية. أما استعارته للدلالة على كل مستطاب فممكنة. ولكنها لا تكون ممكنة لولا كون ذلك المستطاب مولِّداً طاقة لها من الفعل في النفس ما للسكر والأطعمة الحلوة في نفوس محبيها. فقد ذُهِل عن المشبه به ودل عليه اللفظ المتعلق به ضمن مؤتلفة معنوية لفظية، والمنفصل عنه لينضم إلى البنت والقمر. والآن يصير ممكناً أن نستعير لفظ /حلوْ/ من البنت والقمر لغيرهما، أي دون العودة إلى الطعوم السكرية. لأن القول: بشـرفي الزهرة أحلى من البنت، قام على ملاحظة إغراء طيب لدى البنت وأطيب منه لدى الزهرة، فهذا من التشبيه المبني على استعارة تكاد تبلغ مستوى الحقيقة: رمى محمد مراد، وهو ابن سنة وأربعة أشهر ونصف، صحناً معدنياً على الحصير فرن، فرماه ثانية فرن، فأداره على فمه: استحلاه.

هذا النوع من الدراسة، دراسة الحقيقية والمجازية، ما يزال يعتمد الملاحظة الفكرية والذكاء الفطري منذ فجر النظر في المعرفة إلى اليوم. لم تتوصل التقنية المتطورة إلى صناعة آلات تحسن قياس الأحوال النفسية وترجمتها، بل لم تتوصل إلى صناعة آلات تقيس الموقف الدال بتعقيداته البصرية السمعية التي تحمل خصوصية تاريخية ليست لغيره في سمع ونظر المستدل. لأجل هذا يتشابه حصاد فكر رجل بلاغي مثل عبد القاهر الجرجاني من القرن

الخامس للهجرة وآخر معاصر مثل جون ر. سورل. مع فارق هو أن هذا يميل، كلغويي الجيل في البلدان التقنية، إلى محاولة تطويع القوانين اللغوية، والبلاغية كذلك، للمستوى الراهن للعقول الالكترونية، في حين أن أولئك كانوا يستكشفون قوانين الجمال التعبيري ليشيعوا اللسان الجميل في الأرض وبلاغة الكلمة و«التوسع» في التفاهم والتعمّق، إيماناً منهم بأن الكلمة الأجمل قد أخذت العالم وأنها تصلح لأخذه دائماً. فقد خلطوا بين علو منبر الكلمة وبين مستوى سحرها لاجتماع الأمرين معاً في كلمة «الله رب العالمين».

إن وصف الصوت بالعذوبة يفيد أن الإحساس السمعي الذي كان بإحدى الطاقات الإسماعية قد تمكن من تحريك الأعصاب الدماغية في المركز اللغوي باللفظ عينه الذي دأبت المذاقات الطيبة العذبة على تحريك الأعصاب به، ونقول إن لفظ (عـذب) هو عبارة حقيقية للمعاني الذوقية المستطابة بينما نقول إنه مجاز عندما نطلقه للدلالة على لطف الإحساس الصوتي السمعي أو الحلمي.

فالعبارة التي يسمي بها المعنى كما يسمى الشخص باسم وضع له تدعى «حقيقة». أما العبارة التي تدعى «مجازاً» فإن وصفها بالمجاز يفيد أنها تجاوزت التعبير عن المعنى الذي ألفها الناس عبارة له وأطلقت للتعبير عن معنى مختلف كانت عبارته مكونة من جملة لفظية تختلف عن جملة هذه العبارة المنقولة.

وواقع الحال في «الحقيقة» كلفظ هو أنها في الأصل صوت أدركه العقل ضمن عناصر متعددة كوّنت معنى واحداً؛ ومن بين هذه العناصر ما هو نفسي وما هو حسي سواء أكان صوتاً أم غير صوت؛ علماً بأن الحسي نفسي وصلته بالحواس أظهر من صلة الشعوري والخيالي بها. فاستنسب العقلُ الفرديُّ، ومن ثم العقل الجماعيُّ، هذا الصوت دليلاً على المعنى المركب من عناصر متعددة، وصار يستدل به على ذلك المعنى ويدل به عليه غيره من العقول، دون أن ينسى التطور الدائم للصوت واللفظ والمعنى. فهذا الصوت الكلامي هو الرمز اللفظي الذي نرمز به إلى معنى تآلف معه في بنية واحدة.

وتوليد هذا الصوت بعمل نفسي ـ عضوي يولد طاقة صالحة لخلق المعنى في نفس المتكلم وفي نفس من أدركت تلك الطاقةُ أعضاءهم العاملة. يكون المعنى في النفس وقد يكون عليه اسمه أو عبارتُه ضرورة في الوعي قبل ميلاد اللفظ؛ ثم قد يكون اللفظ اختلاجاً في جهاز النطق يعيه صاحبه وغيره ممن يعون مرامي هذا الاختلاج النطقي المعنوية وذلك من خلال إدراكهم تقاسيم الوجه وهيئة الجسم واختلاجات الفم بالنظر أو بالتماس أو من خلال تأثرهم بالموج الأثيري المنبعث من جسم المفكِّر تفكيراً كلامياً في الجو وفي الأجسام الطبيعية الموصلة

عقلاً بعقل أو نفساً بنفس. إلى أن تقوى موجات الاختلاج النطقي في أعضاء جهاز النطق بحيث تولد الطاقة الكافية لميلاد الصوت في سمع صاحبها وفي أسماع من أدركت آذانهم تلك الطاقة. فهذا هو الكلام المصوت.

هذا الكلام المصوت ذو الطبائع الذهنية والاختلاجية النطقية والصوتية لا يكون إلا إذا كان موجبُه، وموجبه الذي يجعل أعصاب الدماغ تجِبُ به أي تختلج به هو أحداث نفسية التقت في وحدة قد تبرز برأسها أمام الوعي وقد تختلط مع غيرها وتغمُض على الوعي. قد يغمُض الحدث النفسي على الوعي ولا يظهر منه للوعي سوى عبارته. ومتى كان مُوجِبُ العبارة الكلامية المصوتة أو غير المصوتة عنصراً ظاهراً أو غامضاً في وَسَطٍ لم يعهد له فإنه يعد من المجاز.

فإذا عددنا من باب الحقيقة الصوت الذي اختاره العقل من بنية المعنى دليلاً عليها ـ والكلام من هذا الصوت ـ فإن كل كلام استوجبه معنى أو استوجَبَ هو معنى لا بدّ وأن يُعَدَّ حقيقة. أما إذا عددنا انتخاب العقل لعنصر صوتي يدخل ضمن تركيبة معنوية كي يدل به عليها مجازاً، لأن العقل تجاوز المعنى الكلي إلى أحد عناصره، فإن كل عبارة تدل على معنى تكون مجازاً.

غير أن العقل الذي رأى نفسه يدل ويستدل بعبارة عَهِدَها لأحد المعاني على معنى خفيت على العقل صلتُه بالمعنى المستأثر بالعبارة إلى حينه سيجد في تحول العبارة من حقل دلالي إلى آخر مجازاً (مصدر ميمي). فالمجاز انتقل معناه من المصدرية إلى الاسمية وصار دالاً على العبارة في مجال تعبيرها المستجد.

هذا الانتقال العفوي والقصدي للعبارة من بنية معنوية إلى أخرى يجعل البنيتين شريكتين في عبارة لفظية واحدة. فالمجاز يسمح بتسميته اشتراكاً لفظياً. مع أن المشترك اللفظي له صفة الحقيقة في دلالاته المختلفة، وله صفة الثبات في الدلالة وإن قل استعماله في مدلول وكثر في شريكه. يظل الاختلاف ما بين المجاز والمشترك في كون المجاز طارئاً ونعيه أنه طارىء ولا نعترف له بصحة الدلالة إلا على أنه مجازٌ لا يجوز أن يُستعمل إلا بياناً لمعنى معهود هناك وفاجأنا بظهوره هنا. فإذا ما كثر لمحه في البنية المعنوية التي لا نعهدهُ فيها وإذا أصرت الألسن على التعبير به عن البنية التي جاز إليها تعبيرها به عن البنية التي جاز منها فإنه يسقط في برود التعبير الحقيقي ويستوي من المشترك اللفظي: طاقة إسماعية تولد صوتاً والصوت يولد مدلولاً ومعنى برأسه وعلى الدوام مع حفظ حقوق التطور. فها هي «حرقة القلب» غاطسة في الدلالة الحقيقية رغم حرارتها المتأتية أصلاً من مجازيتها التي ليست مجازية باعتبار وهج الأحشاء مولِّداً

في المركز اللغوي الدماغي ألفاظاً يولِّدُ بعضها الحر الذي نحس به في ظاهر أجسامنا وفي باطنها.

وقد تنشأ تعابير لفظية عن طريق الاختلاجات الجسمية المتنائية، تنتهي هذه الاختلاجات في أعصاب الدماغ فتولد فيها الحروف الذهنية التي تأتلف في كلام، فيمكن إطلاق هذا الكلام الاختلاجي على معان اتصلت به على سبيل المجاز ثم على سبيل الحقيقة. والخطأ يولد عبارات جديدة يمكن أن تتزيى بها الحقيقة حيناً والمجاز حيناً آخر. فاللفظ الذي يردف المعنى ويردفه المعنى لا يكون بالطريقة ذاتها التي يكون بها الكلام الاختلاجي المركَّب من أفعال شتى الطاقات. وما طابق اللفظ من أصوات واختلاجات لا نعده لفظاً ما لم نشهد له بأنه لفظ ومفيد فائدة اللفظ.

فحساب العبارة بحساب أفعال الطاقة في أعضائنا الحية وفي ملكاتنا النفسية تقود الباحثين إلى وضع كشوف بالاختلاجات اللغوية التي تمر إلى الدماغ عبر الحواس الخمس وعبر أجهزة الاستشعار داخل الجسم كي تقدم أعصابه المختصة للوعي عينات اختلاجية مشتركة يرادفها تولد ذهني لكلام مشترك تردده الجماعة مع تردد الاختلاج المشترك في أعصاب أفرادها. ألكترود بنفيلد تحرك وهو بقياس معين حركة معينة على قشرة الدماغ لأحد المرضى، فنطق المريض بكلام محدد الأقيسة ووعى أن هذا الكلام كان اصطناعياً لا من داخل المعمل النفسي للكلام.

عني علماء البيان والبلاغة بدرس الكناية عناية تفاوتت ما بين ذكر الاصطلاح مذيلاً بالشواهد وبين إعطاء الرأي مشفوعاً بشواهد محللة.

لكنهم لم يستطيعوا الاتفاق كما لم يستطيعوا، منذ الإسلام حتى اليوم، بالرغم من تألُّق الفكر البياني في فترات عدة، أن يصلوا إلى قواعد تضبط النحو الفكري للكناية بالنحو اللساني.

فهذه الدراسة تلاحظ عمل البلاغيين في الكناية خلال قرون الخصب وتستبطن شواهد العلماء الكنائية بحثاً عن القواعد العقلية التي ولدتها واختفت في أصولها متوخية قواعدها البناءة التي تمكن من توليد كنايات بلا حصر توليداً إن لم يكن آلياً فقريباً منه.

ويكون المطمح من وراء ذلك جعل الكناية من العلوم العملية في التحليل والإنشاء والاتصال.

I ـ الكناية قبل دراسة البلاغيين

1 ـ الكناية والكنية في الحديث

«وقد تكنّى وتحجى أي تستّر، من كنى إذا ورّى، أو من الكنية، (. . .) ومنه الحديث: خذها مني وأنا الغلام الغِفَاري، وقول علي (ر): أنا أبو حسن القَرْم» (لسان العرب).

في العبارة الأولى ووريَ الاسم الصريح بنسبة هي: «الغلام الغِفَاري».

في العبارة الثانية ووري الاسم الصريح بكنيته ولقب هما: «أبو حسن القرم».

إن «الغلام الغِفاري» أوسع مدلولاً من اسم العلم، إذ كل غلام من بني غِفَار هو غلام غِفَاري، بينما أبو ذر غلام غِفَاري بعينه، أي واحد من متعدد. ولكن هذا أطل من جميع القوم كما يفعل البرعم من تشعب النبتة. كأن غلمان غِفَار حربة وهذا أي «الغلام الغِفَاري» رأسها. أفراد الجنس، منظورين أو غائبين، ارتصّوا في بنية الشخص العيني الذي تكنّى باسم «الغلام الغِفَاري»؛ ويشبه هذا جوابك لمن سألك: من أنت، فتقول: الإنسان، رافضاً أن تعري نفسك

من شملة الإنسانية لتقتصر على غلالة الفردية. وفي هذا تنازل عن اللفظ الخاص والاستعاضة عنه بلفظ أعَمّ. وفي هذه الطريقة ازدحام للمعنى العام، معنى الجميع، في الشيء المعين. وهذه كناية بلفظ اسم الجنس الشامل لجميع أفراده عن اسم العلم المخصص لشخص بعينه (وقد يجمع قلة من المسمَّين)؛ ولفظ اسم العلم ومدلوله هما حقيقةً مدلول اسم الجنس المكنّى به عنهما. فالمكنّى به اسم للبنية، والمكنّى عنه اسم لعنصر منها. هناك إذاً كناية باسم البنية عن بعض ما فيها من عناصر. ولا تخلط هذه الكناية بكناية العنوان حيث يدل لفظ مفرد أو مركب على ما يشير إليه من عناصر، كما يدل اسم الجمع على ما يجتمع به في الذهن.

لكن الاشتهار بـ «أبو حسن القَرْم» يكشف عن إخفاء الاسم الصريح: /علي/، لإحلال الكنية محلّه. ولفظ /القَرْم/ يصلح لقباً وصفة وبدلاً. وقد استبدلا باسم العلم. وصلح القَرْمُ مائزاً لـ «أبو حسن» هذا من آباء حسن ليسوا قروماً.

والاسم /علي/ صار من مطويات «أبو حسن القرم». فالكناية بهذا عن ذاك تمت بمواراة الاسم الصريح، وليس بتحول في مدلوله من ملحوظ إلى ملحوظ. لكن هذا التبديل في الاسم خضع لقاعدة الكنى حيث يُعْلَم الشخص باسم ابنه لأسباب على «علم البشر» أن يسبر أغوارها. إنما الكنية لا تخرج عن مجال علم العلامات، وعلم السيما. فمن امتاز لنفسه ولقومه بصورة نمر يمكن أن يدعى أبا نمر، ومن يُعلم بشيء يدعى أبا ذلك الشيء. وقد روي «قول النبي (ص) لعلي: يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمّة» (المخصص، باب الآباء). وأبو الشيء «صاحب» الشيء، وبه يعلم. وأبو الشيء أو الشخص سيده ورئيسه. وهذه الكنية من العلامات التي يستدل بها على الأب، فتنوب مناب اسمه. وإذا كان الاسم ـ أصلاً ـ علامة من علامات الشخص فبالتكني يستعيض عن علامة بأختها أو يتسم بسمة بدلاً من سمة. هذا في مجال الإدراك العيني البصري. وعند انتقال العلامة أي الكنية، إلى المستوى اللغوي اللفظي صارت الكنية علامة لفظية بدلاً من علامة لفظية أخرى هي الاسم، اسم العلم. فالتكني إذاً من السيما اللفظية كالتسمي: يحل لفظ مع مدلوله محل لفظ آخر مع مدلوله، فلا بُدَّ للمسمى من مدلول اسمه.

والتكني (كالكناية) ترك للدال الصريح إلى ما يعادله في الدلالة تحقيقاً واستجابة لتقليد اجتماعي ضمن الحيز الفردي. والدال الذي حُوِّل الفكر إليه هو في الكنية لفظي؛ علي = أبو حسن. أما باقِل حين شاء أن يقول: بأحد عشر درهماً اشترى الغزال، فقد ترك الظبي وفتح كفيه في وجه سائله ومد لسانه وانطلق الظبي، عندها يكون قد استعاض عن الدال اللفظي بدال غير لفظي، بدال عيني، يشاهد بالعين. فهذه هي الكناية: يستعاض فيها عن الدال اللفظي بدال

غير لفظي يؤدي صورته لفظ آخر أو ألفاظ أخرى.

ويبدو من خلال الاستعمال ومن خلال مصطلح علماء اللغة الأوائل أن الكنى (وليس الكنايات) تكون بحلول لفظ محل لفظ في الدلالة على مدلول واحد. وهذا يتحقق بإطلاق /بن فلان/ على شخص مسمّى، و /بنت فلان/ أو فلانة على إحدى مسميات الناس. و (أم فلان) مثل (أبو فلان). وتكون الكنى أيضاً للأشياء والحيوانات والمفاهيم (راجع أبواب الأم والأب والابن والبنت في المخصص لابن سيده).

وهناك ألفاظ عامة تحل محل ألفاظ خاصة في الدلالة على مدلولات مشتركة بينهما بصورة ليست ثابتة. ومنها الضمائر والأسماء الموصولة وما في معناهما مثل (كذا) و (فلان/ و (كيت)، والألفاظ التي نتحول إليها عن سواها لأسباب منها رفع ألسنتنا عن مثلها أو رفعها هي وإجلالها عن النطق كالكناية بـ (تعالى) عن اسم الجلالة والكناية بـ (ديك) عن (دين) عند السب.

2 ـ كُنى الرؤى واعتبارها

جاء في الحديث: «أن للرؤيا كنى ولها أسماء. فكـنّوها بكُناها، واعتبروها بأسمائها». وترجمة ذلك عن «لسان العرب» مما يلي **الفرّاء**: «أراد مَثِّلوا لها أمثالاً إذا عَبَّرتموها، . . . لأنه يكنى بها عن أعيان الأمور، كقولهم في تعبير النخل: إنها رجال ذوو أحساب من العرب، وفي الجوز: إنها رجال من العجم، لأن النخل أكثر ما يكون في بلاد العرب والجوز أكثر ما يكون في بلاد العجم، وقوله: فاعتبروها بأسمائها أي اجعلوا المعاني اللغوية لأسماء ما يرى في المنام كناية عن الأسماء، كأن رأى رجلاً يسمى سالماً فأوّله بالسلامة، وغانماً فأوله بالغنيمة». (لسان العرب، كنى).

يمكن أن نرى السبب الذي لأجله «يكنى» بالنخل عن الرجال من العرب. العرب تسمي الرجل نخلة في الواقع. ونقدر أنهم يسمونه كذلك تفاؤلاً بحسن طوله واستقامة قامته وخير ثمره، وجميع ذلك مما يشبه فيه الرجلُ النخيل؛ فإذا كنينا بالنخيل عن الرجال فهذه **كناية الشِّبْه أو المِثْل**، حيث يكنى عن أعيان الأمور والأشياء بأمثالها أو أشباهها. وتحصّل الناس الشبَه بين الأشياء بالخبرة والعشرة.

أما الكناية بالجوز عن الرجال من العجم ففيه من الشبه بينهما القوة والكبر والتفريع ولعل ثمرة الجوز كالخصيتين أيضاً. ومن الطريف أن تحول محكيتنا لفظ (زوج) إلى (جوز) لتدل على الرجل المتزوج. وإذا قالوا (الجوزة) عنوا بها شجرة وثمرة الجوز أو تفاحة آدم. ولعل

«العجم» أدرى منا بعلاقة الجوزة بالرجل ودلالتها التعبيرية الحلمية عليه ما داموا يكنون بها عنه. وبرعم غصن الجوزة كالذكر.

يبدو تعبير الرؤيا على هذه الصورة محصوراً في النظر من خلال المعاني اللغوية الخاصة بالأسماء الواردة في الحلم ومن خلال الأمثال والأشباه التي تناظر المسميات والأمور الظاهرة في الحلم.

قد يكون هذان المنطلقان صالحين غير أنهما لا يحيطان بما تشير إليه الظواهر الحلمية. فمن أجل الوصول إلى منظار أرْأَى نرد هذين المنطلقين المبدئيين إلى أساس واحد، وهما قابلان لأن يرجعا إلى أساس واحد. فالاسم لا يمكن أن تتعطل دلالته اللغوية، المقترنة بدلالته على مسماه، إلا إذا عجز العقل عن كشف الصلة بين لفظ الاسم وبين الألفاظ التي تؤاخيه وتناسبه من حيث الاشتقاق اللفظي والدلالي. فالاسم من هذه الناحية لفظ يشبه ألفاظاً أخرى إذ كان هو وهي مشتركين في تأثير واحد، وإن جزئي، يصيب نفس من يطلع عليهما. فـ (سالم) لفظ يترك في سامعه وقارئه جزءاً من المعاني التي يشتمل عليها لفظ (السلامة). والأمثال أو النظائر يترك الواحد منها أثراً في الأنفس يماثل أثراً يتركه فيها نظيره. أساس التعبير الوارد أعلاه يقوم إذاً على الانفعال النفسي الذي يكون بالشيء وبمثله ويكون بالاسم وبلفظ المفهوم الذي ينتمي إليه الاسم. لذا يمكن أن يكنى عن المفهوم باسم علم من لفظه ويمكن أن يكنى عن المِثْل بمثله. وما يجب أن يضاف هو أنه يمكن أن يكنى عن كل ذي أثر في النفس محدد بأي شيء يشاركه هذا الأثر من قريب أو من بعيد. تتحرك النفس من انفعال تعانيه من ورق الكتابة إلى انفعال حلمي ذي صلة بالرِّق؛ لأن (رَق) من (وَرَق) تؤثر في النفس قريباً من أثر (رَق) من لفظ الرِّق. وقد تطول سلسلة الروابط فيضؤل الرجاء في الاهتداء إلى ما يكنى عنه باسمٍ ظاهر في الرؤيا أو بصورة منها.

وإذا اعتنينا بأعمال الحلميين العرب مثل ابن سيرين نكتشف منجماً هامّاً من أصول الكنايات؛ كما نكتشف بعلم الكناية جوانب غامضة من الأحلام. أي أن الكناية تساعد في علم الأحلام جليل المساعدة.

3 ـ الكناية في اللغة

أ ـ /كني/ عند الخليل

وشرح الخليل في «العين» /كني/ بقوله: «كنى فلان، يكني عن كذا، وعن اسم كذا، إذا تكلم بغيره مما يستدل به عليه، نحو الجماع والغائط والرفَث، ونحوه».

جعل الكناية عن الشيء وعن اسم الشيء في آنٍ. فالجماع لفظ كني به عن لفظ آخر

وكني بمدلوله عن مدلول اللفظ الآخر. ولم يذكر شيئاً عن علاقة الطرفين المكني به والمكني عنه، لا علاقة اللفظين ولا علاقة المدلولين. غير أن الأمثال شواهد. فالجماع والرّفث طريقان إلى «عكس الكين» وكل من سار على الدرب وصل. أما الغائط فكنف تُقضى فيه الحاجة، وقضاء الحاجة هو المكتنف. أما السبب في هذه الكنايات فالترفع والوقار عن ذكر الذي يستفحش ذكره لا غير.

وجميع ذلك من كناية باللفظ المفرد عن المفرد. فليس في أمثاله **كناية تركيب عن مفرد** أو عن تركيب أو كناية بمفرد عن تركيب أو جملة، في المحكية: «راح الرجل صوب المرأة» دخل فراشها وضاجعها. كناية بالاتجاه عن الغاية التي يُنتهى إليها.

ب ـ الكناية والكُنى عند سيبويه

ويتطرق سيبويه إلى اصطلاح الكناية فيقول: «هذا باب ما جرى مجرى كَم في الاستفهام وذلك قولك: له كذا وكذا درهماً [. . . .] وهو **كناية للعدد**، بمنزلة (فلان إذا **كنيت به في الأسماء**، وكقولك: كان من الأمر ذيّة وذيّة، وذيت وذيت، وكيت وكيت [. . .] وذلـك كأيِّن رجلاً قد رأيت، زعم ذلك يونس» (كتاب سيبويه ج2 ص 170). وهويستعمل اصطلاح الكناية في موضع ثانٍ، في قوله: «فإن كان المسؤول عنه من غير الإنس فالجواب الهَنُ والهَنَة، والفلان والفلانة، وإن ذلك كناية عن غير الآدميين». (كتاب سيبويه، ج 2 ص 415). والظاهر من هطا أن عبارتي (كناية بـ) و (كناية عن) لم تكونا بعد قاطعتين فتراه يقول: كذا «كناية للعدد». والملاحظ أن ما سماه كناية يشترك في كونه من الألفاظ التي تستفيد معناها لا من ذاتها بل من مضمرها الملحوظ من درج الكلام. أما هي أنفسها فمدلول اللفظ منها عام مبهم. وهذا الإبهام هو الذي نراه في معنى الكناية المتطور حيث لا يستفاد ضرورة معنى كثرة القِرى من صورة كثرة الرماد، وليس ضرورةً كثيرُ الرماد كثيرَ القِرى. لكن الموقف والأطر اللفظية والأجواء النفسية المشحون بنفحها الكلامُ تصوِّب اتجاه الدالّ نحو مدلولٍ ستره الإبهام.

يذكر سيبويه اصطلاح «كنية» و «كنى» في معرض حديثه عن الألقاب والكنى، ويقول: «وقيس قُفّة لقب، والألقاب والكنى بمنزلة الأسماء نحو زيد وعمرو» (ج 2، ص 97)؛ ويقول: «أصل التسمية، والذي وقع عليه الأسماء، أن يكون للرجل اسمان؛ أحدهما مضاف، والآخر مفرد أو مضاف، ويكون **أحدهما وصفاً للآخر**، وذلك الاسم والكنية وهو قولك: زيد أبو عمرو، وأبو عمرو زيد، فهذا أصل التسمية وحدُّها» (ج 3، ص 295).

أعتقد أن قوله «ويكون أحدهما وصفاً للآخر» من (التقصير الذي أورثه عدم النظر إلى لفظ «كني» في ضوء شقيقة لها هي (غني). ففي الكنية كفاء وغناء عن الاسم. وليس هذا شأن

الصفة إلا في فرع من فروع الكناية حيث تنوب الصفة البارزة عن اسم الموصوف. فلو قلنا: الكريمُ مضربُ المثل عند العرب بالكرم. فربما اتجهت الأنظار نحو حاتم. لذلك نجد خيراً القول: أبو عمرو كناية عن زيد أو بدل منه، إلا أن يجوز الوصف بالذات، وهذا مبحث.

وجاء في لسان العرب: «قال ابن سيده: واستعمل سيبويه الكناية في علامة المضمر» (كني).

ج ـ وعند أبي عبيدة

وهذا، مضموماً إلى ما ورد عند أبي عبيدة في «مجاز القرآن»، يكمل بعضه ويبين أن اللغويين العرب كانوا يسمون اللفظ الذي يرد نائباً عن الاسم كناية. يقول أبو عبيدة: «ومن مجاز ما يُحوّل خبره إلى شيء من سببه ويُترك خبره هو (فظلت أعناقهم لها خضاعين) (4/26)، حوّل الخبر إلى الكناية التي في آخر الأعناق» (مجاز القرآن، ج 1 ص 12).

لقد دعا (هم) من (أعناقهم) «كناية». و (هم) ضمير ينوب عن اسم الغائبين.

ويقول أيضاً: «قرأ أهل المدينة ﴿فبم تبشرون﴾ (45/15) فأضافوا بغير نون المضاف بلغتهم، وقال أبو عمرو: لا تضاف (تبشرون) إلا بنون الكناية كقولك (تبشّرونني)». (مجاز القرآن، ج 1 ص 12).

أيُّ النونين نون الكناية؟ إن قوله «لا تضاف (تبشرون) «يدل على أنه ضم علامة رفع المضارع من الأفعال الخمسة إلى اللفظ. فالنون من (تبشرون) حقها الفتح. وصار قوله «لا تضاف (تبشرون) إلا بنون الكناية «يعني أن نون الوقاية السابقة لياء المتكلم في أحوال هي التي دعاها أبو عمرو: نون الكناية. وقد دعاها كذلك لأنه نسبها إلى الياء، ضمير المتكلم. وإذا صح هذا يكون ضمير المتكلم أيضاً كناية.

ويؤكد هذا المذهب قوله: «ومن مجاز ما جاء من الكنايات في مواضع الأسماء بدلاً منهن قال: ﴿إنّما صنعوا كيد ساحر﴾ (69/20)، فمعنى (ما) معنى الاسم؛ مجازه: إن صنيعهم كيد ساحر». (مجاز القرآن، 1 ص 15).

اتضح هنا فكر أبي عبيدة في الكناية؛ «ما جاء من الكنايات في مواضع الأسماء بدلاً منهن». وقال: «معنى (ما) معنى الاسم». فالكناية لفظ يحل محل الاسم، ومعناه معناه. والفكرة المعبَّرُ عنها مجردةً وممثّلةً تشير إلى إبهام الكناية وإلى اشتمالها على معنى ضميرٍ ما نابت عنه. ولولا ذلك ـ والموقف والموقع يبينانه ـ لظلت أسيرة إبهامها، ولما انتقلت إلى الوضوح.

ولا يكون صحيحاً ما ورد عند بدوي طبانة من أن أبا عبيدة «خص بها [أي الكناية]، كما يفهم من كلامه ومثاليه، الكلام عن الغائب» (علم البيان ص 225)، بل إن أبا عبيدة شرح بما فيه كفاية عصره: ما جاء في مواضع الأسماء بدلاً منهن. ولم يحدد الكناية في ما ناب عن غائب ولا مخاطب ولا متكلم، وما ورد عنده من أمثلة يزيد عن ذلك كما رأيت.

د ـ وعند الفرّاء

«معاني القرآن» يسمي الضمير «المكني»: «قوله عزّ وجلّ: ﴿أنْ رآه استغنى﴾ ولم يقل أن رأى نفسه، والعرب [...] جعلوا موضع المكني /نفسه/، فيقولون: قتلت نفسك ولا يقولون: قتلتك، قتله، ويقولون: قتل نفسه، وقتلت نفسي، فإذا كان الفعل يريد اسماً وخبراً طرحوا النفس فقالوا: متى تراك خارجاً، ومتى تظنك خارجاً، وقوله عزّ وجلّ [...] مِنْ ذلك» (ج 3 ص 278).

لقد أناب لفظ «المكني» عن الهاء والياء والكاف. والفراء متوفى سنة 207 هـ تقريباً.

4 ـ الكناية بالنفي عن تلطيف المعنى عند الجاحظ

وفي البيان والتبيين، وفقاً لما يراه أبو يعقوب الخريمي، يمكن لـ «الأمر بالصلة» أن يدل على «النهي عن القطيعة، ولكن **كناية** وتعريضاً. وهذا قوله: «الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف» (ج 1، ص 82 - 83). فقد وضع الكناية في مقابل الإفصاح، وجعل التعريض في مقابل الكشف، كأن لكل من الأربعة ما يختص به. وعندما عبّر بالنفي، «لا يعملان..»، إنما قصد إلى القول: إن عملهما أقل تأثيراً من عمل الإفصاح والكشف. وكان في هذا **النفي كناية عن تلطيف المعنى**. فإذا قلت: الهاء لا تساوي الواو فإنك تعني أن المنفي أقل درجة من المعنى المشترك، كالقول هذا الجمال لا يساوي هذا، فكلاهما جمال لكن أحدهما أبلغ، والكناية والتعريض وإن كانا لا يعملان عمل الإفصاح والكشف إلا أنهما يعملان شيئاً من هذا العمل. بل إن أشهر البلاغيين يعد «الكناية أبلغ من التصريح».

لقد اجتُلبت الكناية أو اضطروا إليها لبلاغتها، ولكنها في الحقيقة تقول شيئاً غير ما يقوله التصريح في الوقت الذي تقول فيه ما يقوله التصريح أو بعضه. وهو ما رأيناه في نفي عمل الكشف والإفصاح عن الكناية والتعريض كنايةً عن أن هاتين تعملان من عمل ذينك وتعملان أيضاً غير عملهما. فلم تعد دلالة النفي إلغاء للمعنى بل صارت تلطيفاً له عما يكون عليه في الكشف والإفصاح، وهذه هي المغايرة التي حملتها الكناية والتعريض. فقد عبر تعبيراً كنائياً ليبين عمل الكناية. وأمثال التلطيف في الحياة كثيرة: وما ظلمناهم، ولكن أنفسهم يظلمون. هذا تلطيف لمعنى القصاص الذي ألحقه الله بهم.

5 ـ من كنايات الشبه في المآل والشيء عن منشئة والعيّنة والاتجاه

وجاء عند الجاحظ: «الحِدّة كناية عن الجهل» و «العارضة كناية عن البذاء» و «إذا قالوا: فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قيل للعامل مستقص فتلك كناية عن الجور» (ب. طبانة، علم البيان 226).

أ ـ كيف توصل الفكر إلى استخلاص هذه الفكرة: «الحدة كناية عن الجهل»؟.

الحدة انفعال يدفع بالكلام والحركات دفعاً غرائزياً يكاد يكون أعمى، فلا يصيب الرامي الأهداف التي يرمي إليها بطبعه، لأن العقل عامل التصويب والتسديد، قد توارى بتأثير الانفعال. والجهل يعني نقصاً في المعرفة والإدراك ونقصاً في العقل ما بين التصرف والوسيلة والغاية. وظاهرة الجهل تلتقي مع ظاهرة الحدة في التقصير عن بلوغ الغايات. وتكون الحدة كناية عن الجهل من باب **الكناية بظاهرة عن ثانية تشبهها في المآل**.

ب ـ «العارضة كناية عن البذاء».

يقول ابن منظور: «العارضة: قوة الكلام وتنقيحه والرأي الجيّد». والأغلب أنه المعنى المقصود في العبارة المنقولة عن البيان والتبيين. وكيف إذاً تكون العارضة بهذا المعنى كناية عن البذاء؟ كأنما قوة الكلام وتنقيحه دليلان على المتواري من ضعيف الكلام ورديئه. فالناس حين ترى المنقّى وحده تفتقد إلى الغث الذي من عادته أن يخالطه فيحدث أن ينهض الضعيف من خلال القوي والبذيء من خلال النقي. وقوة الكلام تنبيء بقدرة صاحبها على إخفاء ما ضعف من الكلام، كما تنبيء بأن اللسِن إنما يحاذي بقوة لسانه الفجور: «سلقوك بألسنة حداد»، ولا ننسَ أن قوي اللسان، منخّله، قد ترفع عن بذيء الكلام بعدما بلغ من القدرة عليه أقصى الغايات، وكأن رديء الكلام وبذيئه مطلع إلى قوة الكلام وتنقيحه والرأي الجيد. إذا كان صحيحاً هذا الفهم تكون الكناية بالعارضة عن البذاء من **الكناية بالشيء الرفيع عن منشئه الوضيع**.

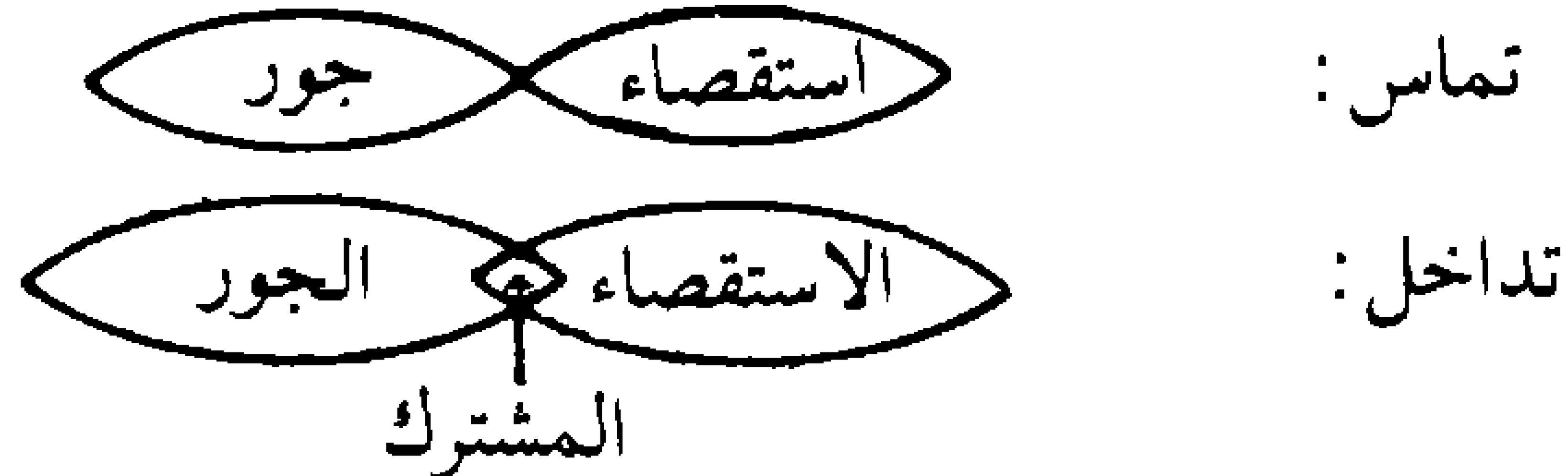
ج ـ و «إذا قالوا: فلان مقتصد، فتلك كناية عن البخل».

كيف عبّروا بالاقتصاد صفةً للشخص عن بخله؟ إن استحقاقه صفة مقتصد يدل على أنه مقتصد حقيقة. وإذا بلغ الاقتصاد من الرجل غايته أوقعه في مثل ما وقع فيه بخلاء الجاحظ. ترى الرجل ذا عقل ودين وعلم وتجده يشغل هذه العدة في «الجمع والمنع» فلا ينفق حبة بل يجمع الفلفلة إلى الفلفلة ليعتقد كذا قيراطاً في أرض العرب. إن الاقتصاد أظهر علامات البخيل. والكناية بالاقتصاد عن البخل من **الكناية بمسلك عن خلق**، شبيه كنايتهم بنؤوم

الضحى عن ترفهها. وهو من كناية العيّنة حيث يكنّون بفرد عن جنس أو بجزء عن كل.

د ـ و «إذا قيل للعامل مستقص فتلك كناية عن الجور».

المستقصي لا يتنازل عن شيء مما يخوله إياه القانون، فهو بالتالي يقدر ولا يعف، ويقبض على المخالف ولا يرحمه. وإذا كان العامل مثيل الأبوين للعيال فإن الأبوين يرحمان ويضعفان، وإذا لم يفعلا فإنهما جائران. فالأحرى بالعامل أن يستحق، لاستقصائه، صفة الجائر. وهذه الكناية من نوع السابقة: كناية بمسلك عن خلق، ولكن فيها وجهاً آسّ وآصل. أليس الاستقصاء ماضياً في اتجاه الجور؟ أليست دعوته بالجور متأتية من خرقه خطوط التماس بينه وبين الجور؟ إن كرة الاستقصاء وهي تندفع نحو آخر فلكها لا بدّ لها ن تجاوز التخوم إلى الجور المحاذي:



وبهذا تصبح الكناية بالاستقصاء عن الجور من**كنايات الاتجاه، حيث يكنى بالمتّجه عن المتّجَه إليه**. ولهذه الكنايات عكوس.

ولك أن تقول الأمر عينه في الكناية بالاقتصاد عن البخل رقم 3 أعلاه.

ملاحظة: كناية الاتجاه تشمل العناصر التالية: المتّجه والمتّجه إليه وخط الاتجاه. وتدل المواقف التي تملي الكلام كما تدل بعض القرائن اللفظية على معنى الكناية بحركة الخط ما بين الطرفين أو عدمها. ويشمل الاتجاه جميع الاتجاهات كما يشمل المعاني الحسية والعقلية.

ومن لطيف الأمثلة على كناية الاتجاه الطرفة الشعبية التي تقول: كان رجل يجلس في القطار بمواجهة امرأة. ورأى الرجل أن خيطاً من جواربها قد نسل فسألها: أين ينتهي هذا الخط؟ فهمت أنه يسأل عن خط القطار، فقالت له: ينتهي حيث يشتغل زوجي. ففهم الشغل الآخر.

6 ـ الكناية بالمثل وبالمجاورة والمخالطة

وقال الجاحظ في الحيوان (ج 41/3 - 42):

«وقد رووا مرفوعاً قوله: من يعذرني من [ابن] أمّ سباع مقطعة البظور». وعقب بالقول: «ولو كان ذلك الموضع موضع كناية هي المستعملة». وساق قبل ذلك كلاماً لعلي هو: «من يطل أير أبيه ينتطق به»، وشرحُهُ في لسان العرب: «معناه أن من كثُرت ذكورُ ولد

أبيه شَدَّ بعضُهم بعضاً» ؛ وآخر لأبي بكر هو: «عضضت ببظر اللات» ؛ وفيها جميعاً: «كناية هي المستعملة». ومقطعة البظور هي الخاتنة. وفي اللسان: «العرب تطلق اللفظ في معرض الذم وإن لم تكن أمّ من يُقال له هذا خاتنة». وقد قالوا: أم سباع كانت خاتنة. فكأنه قد ضمّن الحقيقة ما تقوله العرب في الذم. فيكون قد اجتمع لفظان ومعنياهما في اللفظ الواحد. اللفظ الذي تلفظه العرب ذماً واللفظ الحقيقي الذي لفظه النبي واصفاً فيه واقع الحال؛ فقد تطابق الخطان أو النقطتان. ولا يمنع مانعُ الأذهان من قراءة الذم لأنها عبارة ذم كما يمكن أن نرفع منها قصد الذم لأن واقع الأمر يتفق ومعنى العبارة. وبما أن العرب تذم في الأصل هذه الحرفة، ومن هذا الذم الشامل كسبت العبارة معنى الذم، فإن إطلاق العبارة ـ مع أنه يمكن تجنبها ـ يحمل الذم الذي يحسه الإنسان في مهنة هذه المرأة كما ينضاف إليه الذم الاجتماعي الكامن في صورة التعبير الجماعية. وإذا صح مثل هذا ـ أن يتفق التعبير الحي الحقيقي المعبر عن المعاناة المباشرة هو والتعبير السائر كالمثل يردده المجتمع ـ فإن قوة إضافية تدعّم المعنى الخاص وتقويه وتعطيه من الفاعلية حتى يبلغ حده الأقصى من البلاغة. والكتاب يتوخون فيما يكتبون أقل من هذا. فإذا تلابس الخاص والعام فإنك تضرب، إذا ضربت، بقبضة انطوت فيها قوة قبضتك وقوة القبضة العامة.

بعد أن حصل الذم في العبارة من ناحيتي الحقيقة والمجاز نحاول التعرف على كيفية تجميع هذا الذم في سباع. إننا لم نلفظ اسمه عندما قلنا: «ابن أم سباع» فقد كنينا عنه بلفظ (ابن). وهو ابن امرأة كنيتها «أم سباع». ولفظ «أم سباع» يوحي بشرف زائد، وهذا الشرف نجده ـ ونحن نحرك مستنده ـ يستند إلى تقطيع البظور. فيسقط هذا الشرف الكبير من شاهق، فيدرك في انحطاطه أسفل سافل، كأي جسم ثقيل ينحط من علٍ فتكون الطاقة الهابطة به فوق طاقة كل مانع، ولهذا يسفل فوق ما يسفل غيره.

فأن توهم بأن من تخبر عنه ذو رفعة ثم تفاجىء من تخبرهم بأنه انحط أو هوى إلى الحضيض فكأنك قد رميت به فُجاءةً من شرف إلى قاع. وهذا له من الأثر عليه مثل ارتطام يصيب جسما «حطه السيل من عل». الفيزياء تقيس الوزن والحجم والاندفاع لتعرف مقدار الثقل وقت الارتطام،والنفس تشعر بالفرق ما بين انحطاط وانحطاط وفاقاً للخط الفيزيائي.

وهذه صورة لتحليل الكناية الظاهرة في الحديث:

1 ـ «أم سباع»: كنية امرأة غاب اسمها الحقيقي ونابت عنه وظيفتها.

2 ـ مقطعة البظور: كناية عن امرأة عائشة هي وأولادها من أجور الختان.

3 ـ أجور الختان كناية عن خبيث الزاد لأن العرب تأنف من العمل هذا.

4 ـ ابن أم سباع رضع حليب أمه وأكل من زادها وتربى على يديها.

5 ـ ابن أم سباع (سباع) كناية عن راضع الحليب النجس وآكل خبيث الزاد وسيء النشأة.

يقول الأخطل هاجياً:

«الآكلون خبيث الـزاد وحـدهم والسائلون ببطن الغيب ما الخبر»

ففي الحديث كنايتان:

أ ـ كناية بـ «مقطعة البظور» عن امرأة تقوم بعمل ملوّث. وهذه الكناية ترشدنا إلى نوع من الكنايات يقوم بإثبات صفة العمل وقيمته لمن يقوم به، **حيث يكنى بصفة العامل المشتقة من اسم عمله عن المجاورة والملابسة والمخالطة**. تقول العامة: لبّسوه ثوباً ليس له، كناية عن اتهام الشخص بالقيام أو المشاركة بعمل واسِمٍ، يتسم صاحبه بسمته. فهل إن كناية العمل وكنايات الملابسة والمخالطة من كناية السيما؟ فبقدر ما العمل من الشارات.

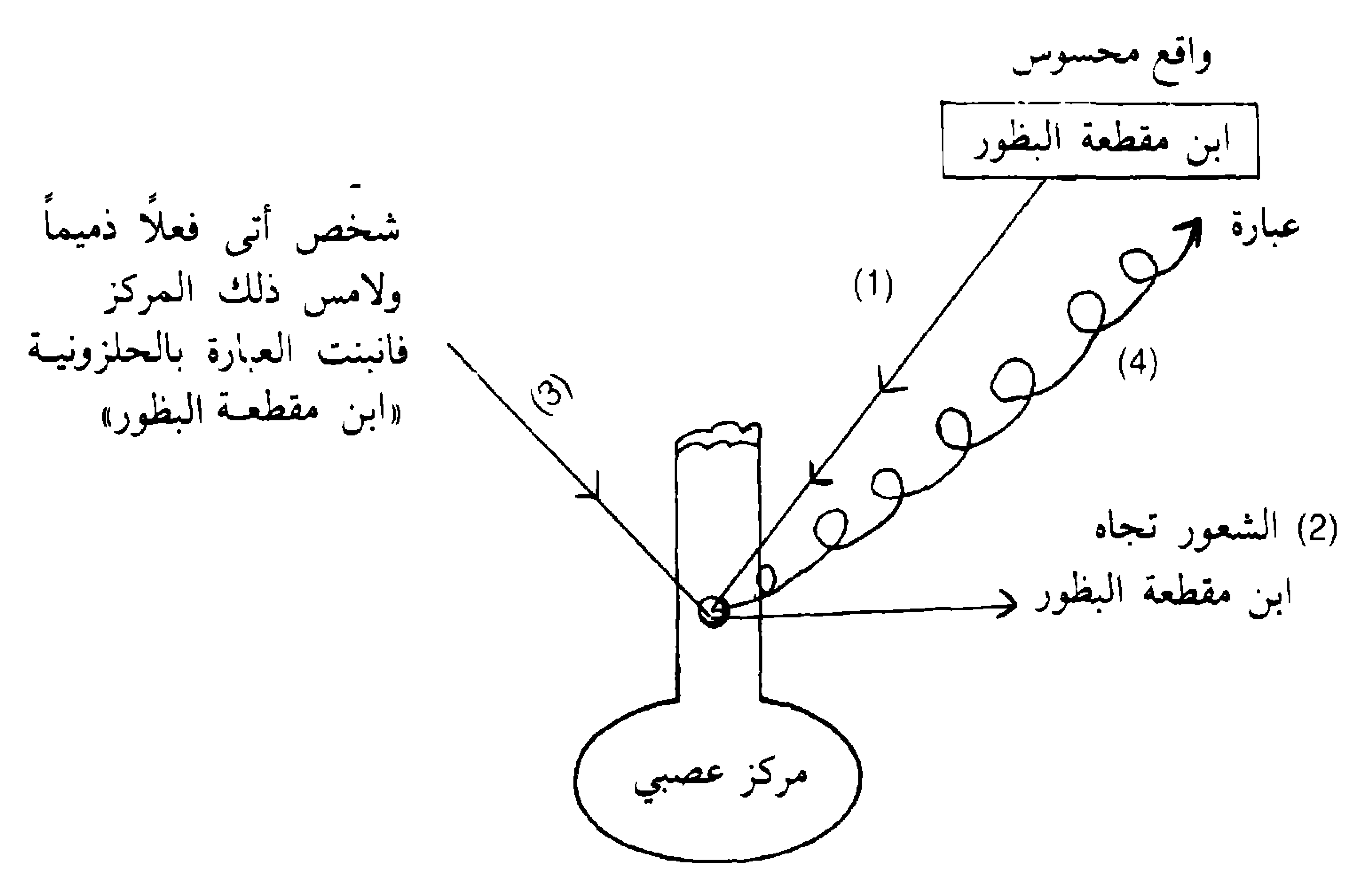
ب ـ الكناية الثانية بـ «ابن أم سباع مقطعة البظور» عن شخص خبث بأكله الزاد الخبيث ومؤاكلة ومشاربة أو بمعاشرة أمه الخبيثة في عملها وزادها. وهذه الكناية أيضاً تدلنا على **نوع من الكنايات يقوم على إثبات صفة الزاد في من أكله**. المعاش، معاش أمه، نجس كناية عن أن معاشه نجس. ومعاشه نجس كناية عن أن دمه ونفسه نجسان أو خبيثان وفاسدان. **إنها كناية بصفة مشتقة من اسم الزاد (وإن بعدت) وحاملة قيمته عن قيمة المتزوّد بذلك الزاد**. يرمز بالصفة المشتقة من الزاد إلى مدلوله الخلقي ليوسم به الموصوفُ بها.

وهذه الكناية تعد من كنايات الملابسة والمخالطة. أهي أيضاً، بالتالي من كنايات السيما؟ يوسم الشخص بسمة من يأكل فطيساً فنفسه وجسده نجسان.

الإشارة والعبارة

ونستفيد من كناية الحديث شيئاً هاماً كان قد استفاده البلاغيون العرب المنظرون، هو أن الكناية تعبير إذا شئت حملته على معناه الحقيقي وإذا شئت حملته على معناه المجازي. ولكن لم يوفقوا إلى الالتزام بهذا الحد، كما أننا لا نجد عندهم من الأمثال ما يصلح فيه الحقيقي والمجازي في آنٍ معاً كما صلح هنا إلا النزر اليسير. حتى ليشعر الدارس أن الكناية لا تستحق العناية بها. وقد أفدنا من الحديث: «ابن مقطعة. . .» شيئاً آخر هو صلاح المثل في الكناية. كل ما ساءك يمكن أن تذمه بعبارة الحديث: «وإن لم تكن أم من يقال له هذا خاتنة». فإذا لم

تكن أمه خاتنة تكون قد وضعته في منزلة من أمه خاتنة لعلاقة جامعة بينهما. وتدرِكُ هذه الرابطة بين من وسم بأمه الخاتنة وأنت تحس نحو وضعه بالذم والازدراء وبين من ساء سوءة غير سوءة أمه وأشعرنا بإحساس يلتقي في العمق مع إحساسنا تجاه من أمه خاتنة؛ هذا الشعور الذي يربط هذا المذموم وذاك المذموم أثمر في أنفسنا العبارة الملازمة للشعور تجاه مقطعة البظور وابنها. كما نثني بطهارة الوالدة على من لا نعرفه عندما يلتقي في أعماقنا، من خلال سلوك سلكه، شخصاً نعرف أن أمه طاهرة وهذه صورة للعملية:



يتعرض المركز العصبي الذي يصنع عبارة «ابن مقطعة البظور» لرسائل مثيرة وتكون مصادرها كذلك من غير أبناء مقطعات البظور. وسيطلق العبارة بصورة عفوية وتلقائية كلما أثير، شأنه في ذلك شأن العينين حين تطبقان الهدب دفعاً لقذى. ويكون المثير إنساناً أو حيواناً أو شيئاً حتى همهمة مياه جارية، ويمكن أن يكون من المثيرات التابعة لأي حاسة ولأي قوة نفسية. وعرفنا أنه قد صح لفظ التقريع ذاك على من لم تكن أمه خاتنة. فإذا لم تكن هذه العبارة تمثيلاً يناسب مقاماً فإنها تكون حقيقة. وإذا كانت مثلاً وناسب هذا المقام وسميت كناية فإننا سندعوها **كناية بالمثل** كلما أطلقت، ولو على حجر. فكثيراً ما نطلق عبارات على أشياء تكون بين أيدينا وهي عبارات تطلق على الأشخاص وتصح في بعض الناس دون بعض. إن ما تطلق عليه العبارة مجازاً يماثل في تأثيره على المركز العصبي المختص الشيء الذي تطلق عليه العبارة حقيقة. والمعنى الكنائي الذي تحمله العبارة المثل الذي قد يكون استقي من العالم النامي أو غيره إنما يشكل توسيعاً للمجال الذي يصح فيه استعمال المثل. فالمثل يطلق كناية عن عبارة

حقيقية صريحة. قال أبو علي لابن جني: «زببت قبل أن تحصرم». وأراك تقولها في من يقصر إدراكه أو جسده وهو في الفتوة، لتكني بها عن ذلك التقصير المبكر.

المثل يستعمل أحياناً ويكون ممكناً فيه المعنى الحقيقي ويكون كناية، ويستعمل أحياناً ولا يكون فيه غير المعنى المجازي، فهل يكف عن كونه كناية؟ كلّ مرة تكون كنايته مستفادة من المقام الذي أثار بها الذهن. إن المثَل في استقلاله مثل وفي استعماله كناية.

يستخلص أن الكناية أساس يشاد عليه المثل وأن المثل بشكله الواحد مولِّد كنايات. وكل عبارة ركبت تركيب حقيقة أو مجاز وقصد بمعناها معنى آخَر تعتبر عندئذٍ كناية.

II الكناية عند البلاغيين

أولاً: المبرّد

ظلت الكناية لفظاً يستعمل بمعناه اللغوي فقط حتى بدأ الدارسون اللغويون يتداولونه كمصطلح كما رأينا عند أبي عبيدة وعند سيبويه والفرّاء. ومع بدء الدرس البلاغي أطل لفظ (كناية) ليدل على أن الناطق يتجنب النطق بلفظ مستعيضاً عنه بغيره مع توفير الشروط اللازمة لفهم معنى اللفظ المجتنب. كقولهم «مستقص» وقصدهم «جائر». ولهذا جاء المبرد بالقول: «والكلام يجري على ضروب، فمنه ما يكون في الأصل لنفسه **ومنه ما يكنى عنه بغيره** ومنه ما يقع مثلاً» (الكامل، ج 2، ص 6).

يعتبر المبرد أن جزءاً من الكلام يكنى عنه بكلامٍ غيره؛ وهذا ربما أفاد أن الكلام لاصق بمعناه وأن الكناية عنه لا تغير في المعنى شيئاً. وإنما تدعو الدواعي إلى إظهار المعنى في غير حلته ليناسب المقام. فقد يدعو المقام إلى «التعمية والتغطية» فنعمّي ونغطي جانباً من المعنى. وهذا ما يفعله العاشق الذي يخاف عاقبة البوح بحبه فيكتم بما يدل على حبيبته أو يشهر بها: «أكنّي بغير اسمها» لكن قيساً إذا لفظ «ريم» وتجنب لفظ «ليلى» فإن العقول تسمع «ريم» وتفهم «ليلى»، فمهما اختلفت أسماء البدر يظل مفهومه واحداً. وقد يكون الشاعر في حاجة ماسة إلى التلفظ باسم حبيبته فلا يمتنع من ذلك «وليكن ما يكون» من الأخطار؛ إلا أن البعض يتعقلون فيطلبون القفار، كما قال ذو الرّمة، ليفضوا إليها بما يحذرون لفظه بين الناس:

أحِبُّ المكان القفر من أجل أنني ... بـه أتغنى بـاسمهـا غيـر معجم

وهذا يكشف لنا العناء الذي في التواء اللسان عن التصريح إلى الكناية حتى كأن المتكلم

كنايةً يلزم لسانه على العجمة. ونجد من أضداد الكناية «البوح» الذي يعتبر فضحاً للحبيب فيكبده المشقات، ويضطره إلى طلب الكتمان. فيكون القريض المصرّح «نماما» وبالكناية والكتمان الهداية والقصد.

«ويكون من الكناية ـ وذاك أحسنها ـ الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره» (الكامل ج 2، ص 6).

يصرح هنا المبرد بأن أحسن الكناية «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره». والرغبة عن اللفظ: ترك هذا اللفظ، «إلى ما يدل على معناه من غيره»، يعني تركه إلى لفظ آخر ندل به على معنى ما تركنا. وفي هذا مشكلة من أكبر المشاكل. هل يمكن أن ندل باللفظ على غير معناه؟ وإذا دللنا بلفظ على غير معناه فماذا يجري لمعناه؟ أليس اللفظ باباً إلى معناه؟ كيف نلج باب لفظ ونصل إلى معنى غير معناه؟ لا سبيل إلى ذلك سوى المجاز بأبوابه التي توصل بمعنى لفظ إلى معنى كلام آخر.

7 ـ من كنايات الاتجاه والكنف والتحول والأداة والكنية

يقدم المبرد أمثلة تشرح فكرته ولا يميز فيها شيئاً سوى الدوافع إلى التعبير الكنائي:

أ ـ ﴿أُحِلّ لكم ليلةَ الصيام الرَّفَثُ إلى نسائكم﴾ (الكامل ج 2، ص 6) وقد جاء في «لسان العرب»: «الرَّفَث كلمة جامعة لكل ما يريد الرجُل من المرأة» وإذا كني بـ (الرَّفَث) عن الجماع فإنما كني بلفظ الكل عن أهم عناصره، أو عن غاية تلك العناصر الموجهة. فتكون تلك من الكناية **باتجاه مجموعة عناصر نحو غايتها المشتركة عن هذه الغاية**.

ب ـ (أو لامستم النساء) (الكامل ج 2، ص 6).

ويقول المؤلف: «والملامسة في قول أهل المدينة مالك وأصحابه غير كناية إنما هو اللمس بعينه». والملامسة في قول البعض كناية عن الجماع. كيف تحرك الفكر من مفهوم ملامسة المرأة إلى مفهوم الجماع؟ لقد عرفوا بالتجربة أن ملامسة المرأة تتجه في الغالب نحو الجماع. **فهذه كناية باتجاه الشيء أو الفعل عن الغاية التي قصدوا إليها بذلك الشيء أو الفعل.** لنسمها **كناية الاتجاه**. ولها أمثال. وتلعب فيها المسميات الصريحة دور الأداة التي نشير بها فتكون المسميات محسوسة الاتجاه والمفهوم هو غاياتها.

ج ـ «وكذلك قولهم في قضاء الحاجة: جاء فلان من الغائط، وإنما الغائط الوادي». من جاء من الغائط يعرف الناس بالتجربة ما وراءه، فصار الفكر ينصرف عند سماع لفظ الغائط إلى

ما يقضى فيه من حاجات. وانصرف النظر عن المدلول القبْلي أي «الوادي» إلى المدلول المستجد. فمن يعرف أن معنى الغائط هو الوادي ويعرف أنهم جازوا منه إلى المعنى الجديد يعتبر هذا المجاز من نوع الكناية لأنهم بدأوه كنايةً. واليوم يقولون في الغائط: الحاجة. فهذه كناية عن الغائط. وقد تصبح مدلولات الحاجة مختصة بهذه الحاجة، فنضطر إلى سلسلة قد لا تنتهي. وهذه الكناية ـ كما ذكرنا ـ بالكَنَف عن المكتنَف.

والظاهر أنهم كلما هربوا من «اللفظ الخسيس المفحش» إلى لفظ شريف لوّثوا اللفظ الجديد بما دلُّوا به عليه واحتاجوا إلى لفظ أجدّ. والسبب هو أن اللفظ ـ ما لم يكن شبيهاً بصوت مكروه أو حاملاً عسراً على السمع وعسراً على النطق ـ يكتسب الخسة والفحش من مدلوله. فبعد أن تلوث لفظ/ الخرء/ بتأثير مدلوله عليه انتقلوا إلى /الغائط/ فلوثوه. وها هم يخشون تلوث أذواقهم من لفظهم الغائط فيدعونه أو يهجرونه إلى لفظ الحاجة. وبعض الألفاظ تولد في وسط مستكره فتُستكرَه، فقد تكون مادة /خ ر أ/ شقيقة لمادة /ق ر أ/. وهذا باب للبحث في تنجس الألفاظ وتطهرها. فبعضها تلابسه الطهارة أكثر من بعض. وبعض الكلام تلابسه النجاسة. والبعض الآخر تتعاوره النجاسة والطهارة معاً أو بالتناوب. فألفاظنا في نظر كلٍ منا كائنات وأعمال وتتعرض للقضاء الذي تتعرض له هذه: «كلمة طيبة كشجرة طيبة»... و «كلمة خبيثة كشجرة خبيثة».

د ـ «وقال الله عزّ وجلّ في المسيح بن مريم وأمه ع: ﴿كانا يأكلان الطعام﴾ وإنما هو كناية عن قضاء الحاجة» (الكامل ج 2، ص 6).

والمسوغ العقلي لهذا الفهم كون الفضلات تحولت عن أكل الطعام عبر مجراه وتحولاته فهذه من كنايات التحول لبعض الشيء عما يصير إليه. والجاحظ يكره اعتبارها كناية عن هذا، فيقول في معتبرها هذا الاعتبار: «كأنه لا يرى أن في الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة، وأنه ليس في الحاجة إلى الغذاء ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان، حتى يدّعي على الكلام ويدعي له شيئاً قد أغناه الله عنه (الحيوان ج 1، ص 344).

هـ ـ «وقال: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا﴾ وإنما هي كناية عن الفروج. وهذا كثير» (الكامل ج 2، ص 2).

كيف تحرك الفكر بلفظ جلود من الدلالة على سطح الجسم إلى الدلالة على الآلة الجنسية فيه؟ تصورنا أن التأويل بني على تفكر في الذنوب التي يرتكبها الإنسان وجلده أداته لمباشرة تلك الذنوب وسبيله إلى الإدراك، فوجدوا أن ملامسة النساء التي أوّلوها بالجماع تخدم تأويل الجلد بالفرج في سياق شهادة الأعضاء على أصحابها. ما هي المعاصي التي يرتكبها

الإنسان وجلده أداتها أكثر من فعل المحرم الجنسي؟ كأن الجلد بـ «مصافحة الجسد الجسد» مُمَهِد للجماع، فيكون التعبير من نوع الكناية **بالشيء عما يَحْمِلُ من أدوات كنايةً عن العلم بها.**

والمحرّم ـ إذا حيّدنا العين والأذن ـ يبدأ بالجلد وينتهي بالفرج. وتدخل هذه الكناية تحت عنوان **كناية الاتجاه أيضاً**. حيث الجلد وما عليه من أدوات تعمل في اتجاه الجماع.

واعتراض الجاحظ على من اعتبر الجلود كناية عن الفروج هو في «الكناية والتعريض» للثعالبي: «لو كان كذلك لقال عند ذكر الفروج: والذين هم لجلودهم حافظون» (ص 11). ويقولون في جبل عامل: «بشرة الولد» كناية عن ذكره، فهي كناية عامية وشائعة.

ملاحظة: باستثناء المثل الأخير تصلح الأمثلة دالة على معاني لفظها دلالة حقيقية دون تعطيل المعنى المجازي المفهوم من المعنى الحقيقي للفظ. فسواء كانت الجلود كناية عن الفروج أو على حقيقتها فإنها لا تشهد بالمعنى الحقيقي للفظ فيلزم أن نستعير الشهادة من الإنسان بالعين إلى الجلد أو أن نستعير الجلد إلى الشهادة. فلماذا يجوز أن نستعير الشهادة ولا يجوز أن نستعير الشاهد؟ فإذا كان العلماء قد قالوا: في الاستعارة ننقل ما هو في منزلة المسند إلى غير ما يسند إليه، فإن أحد ركني الاستعارة يجب أن يكون حقيقي الدلالة وفهم الجلود على معنى الفروج أطاح هذا الشرط.

و ـ من كناية الكنية:

«والضرب الثالث من الكناية التفخيم والتعظيم، ومنه اشتقت الكنية وهو أن يعظم الرجل أن يدعى باسمه، ووقعت [. . .] في الصبي على جهة التفاؤل بأن يكون له ولد ويدعى بولده كناية عن اسمه، وفي الكبير أن ينادى باسم ولده صيانة لاسمه» (الكامل ج 2، ص 6).

وأظن أن التفخيم والتعظيم يشملان الألقاب والنعوت مثل «الأستاذ الإمام الشيخ». فيعرف الشخص بلقبه وينوب لفظ اللقب عن لفظ الاسم في الدلالة على الشخص.

والكنية كذلك ينوب فيها لفظ (أبو+ اسم الولد) عن اسم الأب في الدلالة على الأب وكذلك ألفاظ ابن وبنت وأم.

والمبرد يكاد يحصر الكنية في الذكر من الناس دون الأنثى: «الرجل»، و«الصبي» كما ترى. في حين أن الكنية في «الحديث» تشمل الذكر والأنثى: «فكانت تكنى بأم عبد الله»، «قال: إكتني بابنك عبد الله»، وتقوم الكنية لمن له ولد ولمن ليس له ولد على التيمن [أو عكسه]. وفي «الحديث»: «مالك تُكنى أبا يحيى وليس لك ولد»؟ «قال: كناني

[رسـول الله (ص)] بـأبي، أبـا يحيـى» (المعجم المفهرس لألفـاظ الحـديث، مـادة كني). وفي المرجع نفسه نجد أن النبي (ص) كان «يكنّيه بأبي، أبا المساكين»: كناية بمعنى الكنية. واللبدي في «المصطلحات النحوية» يضيف إلى الكنية «ما صدّر بابن أو أخ أو أخت أو عم أو عمة أو خال أو خالة». ولعل التجوز إلى دعوة الحيوان والشيء على هذا الغرار يمكن أن يعد في الكنية المستعارة.

ونلاحظ من أجل الفكر الكنائي اللاحق أن معنى الكنية لا يدل على معنى اللفظ الذي بدلت به. وقد ختم الكناية بالقول: «يقال كني عن كذا بكذا أي ترك كذا إلى كذا» (الكامل، ج 2 ص 6).

تعليق على المبرد

يبدو نظر المبرد في تقسيم الكناية قائماً على النحو الخلقي للمجتمع. فالضرب الأول منها: غايته «التعمية والتغطية»، وما يتصارع من دلالة الألفاظ كالبوح والكتمان. والضرب الثاني غايته «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش»، والضرب الثالث غايته «التفخيم والتعظيم» و «صيانة» الاسم ولـ «التفاؤل». أما هذه المعالجة فتستقصي المنصّات الفكرية والنفسية التي تقذف باللسان من إقامة دال إلى إقامة دال بديل. فقد رأى المبرد وراء لجوء اللغة إلى الكناية دوافع خلقية وتبنى رأيه الكثيرون من دارسي البلاغة العربية.

ملاحظة: الكناية العقلية والكناية الشعرية

اعتراض الجاحظ ينفع في تنبيهنا إلى الاختلاف في المفهوم الناشىء عن التعابير التي تسمى كنايات. فمن العبارات ما اختلف في معقوله ومفهومه ومنها ما لم يثر فيه خلاف. إن منها ما أدركه الدارسون مقرراً مصطلحاً عليه، ومنها ما أدركوه مختلفاً فيه، ومنها ما نشأ ولا اختلاف فيه، ورابع نشأ في الخلاف. وتبعاً لهذه الحال يمكن تقسيم الكناية إلى قسمين عقلية وشعرية. تشمل الأولى جانباً من الكناية الاصطلاحية والكناية الشائعة المفهومة بلا التباس. وتشمل الثانية جانباً من الاصطلاحية وجميع ما تتنوع فيه المفاهيم والمعقولات. وتختلف أسباب وظروف الاتفاق على الاصطلاحية. والثانية إيحائية تختلف فيها التأويلات. ومن أمثلة الكناية الشعرية ما جاء في المثل السائر (القسم 3، ص 63): ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً﴾ فكنى بالماء عن العلم، وبالأودية عن القلوب، وبالزبد عن الضلال». إذا جلنا بين ناس خلت أذهانهم من هذا التأويل وسألناهم: ما الماء والأودية والزبد في هذه الآية؟ لما حظينا بتقدير ابن الأثير. ومن الكناية العقلية الرياضية قولهم: «مثلي لا يفعل هذا، أي أنا لا أفعله»، لأن العقل يحكم على الشيء حكمه على مثله، وحقيق بها اسم الكناية بالمثل عن

مثله، فإذا قلت «فتح الورد» فإنما تعني وروداً رأيت ووروداً لم ترها، فقد قسمت الغائب على الشاهد استناداً إلى كونهما مثلين (= من جنس واحد).

ثانياً ـ ابن المعتز

8 ـ كنايات المستوى وتماثل الأثر والعلة والجريمة والعقاب والمقاييس:

ما حاوله المبرد من استنباط قواعد للكناية لم يكمله ابن المعتز (ـ 296 هـ). فقد قال في مقدمة «كتاب البديع»: «غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المُحْدَثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع وفي دون ما ذكرنا مبلغ الغاية» (ابن المعتز كتاب البديع). وقسم البديع إلى خمسة أبواب منهياً الباب الخامس بهذه العبارة: «فمن أحب أن يقتدي بنا ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة فليفعل ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع ولم يأت غير رأينا فله اختياره» (ص 58). ومع ذلك نجده يضيف «باب الالتفات» وعدداً «من محاسن الكلام»، «ومنها التعريض والكناية». تحت هذا العنوان نجد أمثالاً نثرية وأخرى شعرية بلاتقديم ولا تعقيب كأن المثل قاعدة، ولا تمييز بين ما للتعريض وما للكناية كأنهما في معنى واحد أو في معنى يستفاد من المعنى اللغوي لكل منهما. وهذا الشكل من الدرس يشبه طريقة الجاحظ. ويدلنا على أنه أفاد من الجاحظ قوله في التقديم للباب الخامس: «هو مذهب سماه عمرو الجاحظ المذهب الكلامي» (ص 53).

ماذا نستخلص من الأنماط أو الأمثال التي ساقها ابن المعتز ولم يحدد مساكها الفكري؟

أ ـ «قال علي لعقيل ومعه كبش له: أحد الثلاثة أحمق. فقال عقيل: أما أنا وكبشي فعاقلان».

1 ـ الكناية الأولى في العبارة الأولى. كل من يقرأ هذه الجملة يفهم منها أن علياً قصد أن يقول لعقيل: أنت أحمق. كيف توصل الفكر إلى أن «أحد الثلاثة» كناية عن عقيل؟ أولاً، ليس من المألوف أن ينعت المتكلم نفسه بنعت رديء وإذا فعل ففي غير هذا الأسلوب وغير هذا الموقف وهذا الإطار. ثانياً، إن الكبش يخرج من الحكم عليه بالحمق لاقتضاء ذلك أن يكون المتهم من المكلفين. والكبش ليس منهم. لأنه عرفاً غير عاقل. فرسا الحكم على عقيل دون غيره. ويصلح لهذا النوع من الكنايات اسم كناية حيث يقوم العقل بفرز المحكوم عليه من سواه. والتهمة تدل الدلائل المقترنة أنها موجهة إلى واحد بالتحديد. الاتهام موجه إلى واحد من ثلاثة، ولكن ما لم يتبين أي الثلاثة هو الأوفق فإننا لا نصل إلى نتيجة. فعلى العقل أن يفرز. وللجلاء أكثر نرمز بعلامة /ـ/ إلى البريء وبعلامة /+/ إلى قابل الحكم:

المتكلم (علي): /-/ لأنه موجه التهمة والقاضي لا يدين نفسه.

الكبش: /-/ لأنه عُرفاً بلا عقل، ولا يُحكم بالحمق على مثله.

المخاطب (عقيل): /+/ لأنه «أحد الثلاثة» ولا مبرّيء له.

2 ـ الكناية الثانية في المرافعة هي ردُّ عقيل التهمةَ عن نفسه بقوله: أما أنا وكبشي فعاقلان. لم ينف التهمة عن الثلاثة بل نفاها عن اثنين. فبقي الثالث عرضة للحكم. وتندرج هذه الكناية ضمن مجاز الاستثناء، حيث يكون **نفي الحكم عن المستثنى منه كناية عن وقوعه على غير المستثنى منه**. وغير المستثنى هنا علي.

المتكلم (عقيل): /-/ أي بريء فكونه عاقلاً ينفي عنه الحمق.

الكبش: /-/ بحكم العقل النافي للحمق، ما ادعاه له صاحبه.

الباقي (علي): /+/ أغفل عنه الحكم بالعقل ولم يستثن من التهمة.

ب ـ مثله الثاني على «التعريض والكناية» هو: «كان عروة بن الزبير إذا أسرع إليه إنسان بسوء لم يجبه ويقول: إني لأتركك رفعاً لنفسي عنك؛ فجرى بينه وبين علي بن عبد الله بن عباس كلام فأسرع إليه عروة بسوء، فقال: إني أتركك لما تُتْرَكُ الناس له؛ فاشتد ذلك على عروة».

في هذا المثل كنايات ثلاث:

ـ «أتركك رفعاً لنفسي عنك»، يفيد أن المخاطب أدنى من المتكلم. وهذه من الكنايات بذكر مستوى عن التذكير بالمستوى المقابل. ويدخل فيها التعبير كنائياً بـ/أفعلُ مِن/ عن تدني الصفة أو عدمها في المجرور بـ مِن. «فلان أقوى منك» تعني أن قوته تسحق قوتك أو قوتك عدم في مقابل قوته. وإذا الكناية، **كناية المستوى**، لم تتضمن المعنى الحقيقي مرقاة إلى المعنى المجازي فستنقلب سخرية. كأن نقول لأحدهم: أين عنترة منك.

ـ «إني أتركك لما تترك الناس له»، ما تترك الناس له قضاء الحاجة من تغوط وما شاكل. وقد كان عروة يتكلم ولم يكن يتغوط. لكن كلامه عند ابن ابن عباس كان منفراً كأنه ذلك. ولا بدّ من أنه لامس بأذاه الأعصاب التي يلامسها «ما تترك الناس له»، لامسها مباشرة أو حاصلاً. فاجتمع «ما تترك الناس له» بإسراع عروة بالسوء إلى صاحبه من خلال الأثر المنفّر لكل من الأمرين فلذلك دلّ ابن عباس بـ «ما تترك الناس له» على كلام عروة. فهذه كناية بشيء عن شيء لتماثل أثرهما في النفس. ونختصر الاسم إلى: **كناية تماثل الآثار**.

ـ الكناية الثالثة لفظ «أتركك». كنى بالترك عن عدم الرد. والترك من أسباب انقطاع الكلام. **فكنى بإبطال العلة عن إبطال المعلول. فهذه من كنايات العلة ومعلولها**. وكثيراً ما ينصحون: أتركه، لاتردعليه. فقطع الأسباب قطع لما يكون بها، والمثل عندنا: **قطع الأرزاق** من قطع الأعناق.

ج ـ والمثل الثالث هو: «قال بعض ولد العباس بن محمد لابنه: يا ابن الزانية! فقال: ﴿الزانية لا ينكِحها إلا زان أو مشرك﴾ فصار الأب زانياً أو مشركاً أو يسقط قول الأب. لا شك في أن الغيظ الذي انتاب الأب من الابن قد لامس المركز العصبي الذي ينبض لمثل هذا الانفعال بمثل هذا الكيل، دون أن يكون الولد ابن زانية في الحقيقة. والعرب تلفظ في السباب مثل هذا الكلام دون أن يعني معناه الحقيقي. وتأويل ذلك أنهم يستاؤون ممن يؤذيهم في النفس أو الجسد فيصدر عنهم ما يؤذي المؤذي في نفسه أو جسده.

ونلاحظ أن السباب من الكلام الذي يطلق مستثاراً بمثيرات مختلفة، يثيره غير معناه الحقيقي والتعبير بالمثل تثيره كذلك مثيرات غير معناه الحقيقي ولا يمنع ذلك معناه الحقيقي من أن يثيره. وهذا يفيد أن المعنى الحقيقي يلتقي في عمق تأثيره النفسي مع مؤثرات أخرى تفعل في المركز العصبي فعلاً مماثلاً. والفرق بين إطلاق التعبير وصفاً على الحقيقة وإطلاقه مجازاً أو كناية تحدده الحالة النفسية لمطلقه. فقد تطلق المسبة إعجاباً أو قد تطلق قصاصاً. فإذا كان ردنا على الأذى مسبة أشرنا بالسوء الذي يكون في معناها الحقيقي إلى القصاص الذي نرغب في إلحاقه بالمؤذي. ويشبه ذلك الدعاء بالويل على من يؤذي الداعي. فقد يكسر ولد نبتة غضة فيدعو أصحابها عليه بقولهم: لا يا مال الموت! فقد أشار بالدعاء إلى القصاص الذي رغب به. كما أشار الأب، بقوله لابنه: «ابن الزانية»، إلى القصاص الخلقي الذي يلقاه ابن الزانية من مجتمعه والذي استعدت له نفس الأب. وثقل اللفظ على الابن فكال لأبيه أثقل منه: «الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك»، كنايةً بصحة المقدمة عن صحة النتيجة أو عن بطلانها ببطلانها. وهذه كناية رياضية جعلت فيها «المقدمات مضمومة إلى نتائجها» (نقد النثر، باب الأمثال). وبنى عليها من بنى الأب على قوله. **هي كناية بجريمة الجاني عن العقاب الذي يستحقه: الجلد**. وهذه من **كنايات القصاص**. وهي جزء من **كنايات الجزاء** إما بلفظ المجازى عن جزائه أو بلفظ الجزاء (ثواباً كان أو عقاباً) عن المجازى مثل: عديم العافية. أو «طيِّب الذكر» و «لافض فوه»..

د ـ المثل الرابع من «البديع» قول بشار:

«وإذا ما التقى ابن أعيا وبكر زاد في ذا شبر وفي ذاك شبر»

قال ابن المعتز معلقاً: «أراد أنهما يتبادلان» فقد كنى عن ذكر كل منهما بلفظ «شبر»، وكنى عن حاصل لقائهما بزيادتهما. التقيا زادا، ما الزيادة؟ الزيادة شبر. ما هذا الشبر؟ الشبر قياس طولي، والشبر شبر حقيقي. هل زاد طول الواحد منهما شبراً؟ هذا غير معقول. أَنَبَتَ لكل منهما شبر ثالث إضافة إلى شبريه؟ هذا أيضاً غير معقول. ما هذه التعمية؟ ولماذا هناك تستير مع إرادة الكشف؟ والشبر كناية عن طول ذكَر هذا وذاك. والزيادة كناية عن دخول الذكرين. ويصير التقاء أعيا وبكر كنايةً عن تلوثهما (والثاء بدل الطاء). ونلاحظ أن هذا الـ «شبر» قد علّم في ألفاظ البيت علامات لم تكن من سماتها. وبما أن الشبر هو اللفظ الذي دفع المعنى الصريح نحو معنى معمّى فإننا نجد الكناية قائمة على ربط المعنى الصريح بالمعنى الخفي من خلال ازدواجية معنى الشبر: الكف مفتوحة إلى أقصى درجة، وطول هذه الكف من رأس الخنصر إلى رأس الإبهام. هذا الطول اتخذه العرب وحدة لقياس أبعاد. ولا بدّ أن يتكافأ هذا المقياس مع الوحدات التي تساويه في الطول. فتساوى مع الذكَر الذي لم يتّخذ وحدة قياس، ومن شائع المزح لدى بعض العامة من الأعراب: «هايا حبّابة، طوله طول شبير». . .

وهذا النوع من الكنايات يصلح أن نسميه **كناية المقاييس**، حيث يتكافأ قياس شيء مع وحدة القياس. فيكنون بوحدة القياس عن اسم ذلك الشيء. السطل والقطرة والرّوبة والمتر والليلة والساعة والحصان والشمعة وغيرها تصلح كنايات عما تكافأت مقاديره مع مقاديرها وغنت عنها.

هـ ـ المثل الخامس من أمثال ابن المعتز في البديع هو بيت أبي نواس:

«إذا أنت أنكحتَ الكريمةَ كفوءَها ... فأنكح حُبَيْشاً راحةَ ابنـةِ ساعـدِ»

لقد كنى عن اليد بـ «كفوء الكريمة» لأن باليد يكون الكرم. والكريمة تنكح فكفوءها ينكح.

فالكُفْءُ ينوب عن كفئه ويكنى به عنه. فكُفْءُ الكريمة، لجامع الجماع بينهما، راحة ابنة ساعد. وبما أن اليد من الساعد على الانتهاء قـد كانت منه كالابن من أبويه. فاعتبر **كناية مِن** مثل اعتبارك كنية ابن وبنت. وما دام قد أنكح حبيشاً «راحة ابنة ساعد» مكنّياً بها عن اليد فإنه بنى على ذلك ليقول:

«وقل بالرّفا ما نلت من وصل حرّة ... لهـا راحـة حفّت بخمس ولائــد»

فالسخرية متواصلة من «أنكحت الكريمة» إلى «وصل حرّة»، فالحرة تدل بالقرائن على اليد

أيضاً ويجلو غموضها أكثر قوله: «لها راحة». وهذه الراحة حفّت بخمس ولائد». فذا كناية عن أصابع اليد التي تخرج من الراحة كما تخرج الولائد من الأرحام. فهذه أيضاً من كنايات مِن حيث تكون الراحة بالنسبة للأصابع كالأم وهن ولائدها.

و ـ والمثل الأخير على «التعريض والكناية» قول الشاعر في حجّام:

«أبوك أب ما زال للناس موجعاً لأعناقهم نَقْراً كما ينقر الصقر
إذا عوّج الكتّاب يوماً سطورهم فليس بمعوجّ له أبداً سطر»

كناية باستقامة الخط عن بلوغ الأرب من الكتابة؛ وكناية باعوجاجه عن عدم بلوغ الأرب عن طريق الحجامة. فالاستقامة علامة، والخطوط المعوجَّة تكثر في الطلسمات.

ثالثاً ـ نقد النثر ونقد الشعر (قدامة بن جعفر)(*)

9 - 1 ـ كناية بنفي الشبَه عن عكس صفة المشبه وغيرها:

إن الخلط بين الكناية والتعريض يظل مستمراً ويظهر في «نقد النثر» ضمن «باب من اللحن»: «وأما اللحن فهو التعريض بالشيء من غير تصريح، أو الكناية عنه بغيره كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿ولو نشاء لأريناكَهُمْ فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنّهم في لحن القول﴾ نقد النثر، منشور باسم قدامة بن جعفر، بيروت 1982). وعند التفصيل وجدنا «التعريض» يتصدر العناوين الفرعية الستة: التعريض «للإعظام»، «للتخفيف»، «للاستحياء»، «للبقيا»، «للإنصاف»، «للاحتراس» (ص 59 - 61)، والكناية لم تذكر إلا في «التعريض للاستحياء»؛ قال: «كالكناية عن الحاجة بالنجو والعذرة [. . .] فكنى عن الحاجة بالمواضع التي تقصد لوضعها فيها». «كما كنى عن الجماع بالسر، وعن الذكَر بالفرج، وإنما الفرج ما بين الرجلين»، «وكما تقول لمن كذب: ليس هذا كما تقول». (ص 60). ونلاحظ أن الفرج موضع والسِّر اسم من الإسرار الذي يكتنف فعل الجماع. فالحال للفعل مثل البيت، ففي محكيتنا تركيب هو «باب السر». ويشذ عن تجانس هذه الأمثلة قوله: «كما تقول لمن كذب: ليس هذا كما تقول». فهذا من غير كناية الكنف عن المكتنف التي تضم الكناية بالظروف والأحوال عما يُستر فيها. فما هي حقيقة الحركة الفكرية للوصول من معنى القول: «ليس هذا كما تقول» إلى معنى القول: أنت تكذب؟ فلو قدرنا القول: أنت تعرف ونحن نعرف أن هذا ليس كما تقول، لكان قوله مغايراً للحقيقة عن قصد، ولدخل في نطاق الكذب. إذاً لا بدّ للموقف من أن يتضمن إشارات صوتية وغير صوتية

(*) هناك خلاف حول نسبة هذا الكتاب إلى قدامة بن جعفر (لاحظ بدوي طبانة حول هذا الكتاب).

تساعد على إفادة المعنى الكنائي أو التعريضي الكامن في نفي صحة القول. فالعوامل المساعدة على إظهار المعنى الكنائي أو التعريضي كالعوامل المساعدة على نمو البذرة. وبعد أن يصبح المعنى الثانوي مشهوراً كمعنى ثانٍ للكلام يستغني المتكلم عن الدلائل الإضافية وتصير الدلالة الكنائية جزءاً من الدلالة الاصطلاحية.

لا شك في أن القول: «ليس هذا كما تقول» جسر إلى القول: قولك ليس صحيحاً. والسبيل هو التالي: «هذا» يشكل شيئاً و «ما تقول» يشكل شيئاً هو صورة عن «هذا». فإذا وافقت الصورة ما صورته فهي صحيحة وعندها نحصل على المعادلة التالية:

«هذا» مثل «ما تقول» = قولك صحيح.

وإذا لم يكن «هذا» مثل «ما تقول» نحصل على المعادلة التالية:

«هذا» غير «ما تقول» = قولك ليس صحيحاً.

أما الوصول من «قولك ليس صحيحاً» إلى القول «أنت كاذب» فيحتاج إلى تكملة. لأن «قولك ليس صحيحاً» قد تدل على أنك أخطأت الصواب كما قد تدل على أنك كاذب. و «لحن القول» أو، كما نقول اليوم، لهجة الخطاب تعيّن ما قصدنا إليه، كما قد يحتاج المتكلم إلى زيادة في الكلام ليحدد قصده وذلك مثل التقديم بـ «أنت الصادق» للقول «ليس هذا كما تقول». واحتياج المتكلم إلى مصوّب لقوله نابع من أن معنى «قولك ليس صحيحاً» هو من ضمن جملة «أنت كاذب»، لأن الكذب قول ليس صحيحاً. وقد نستعمل لفظ /كذب/ كناية عن قولك «غير صحيح». لأن القول «هذا كذب» مع لحن ناف للإساءة يتحول إلى «غير صحيح» بمعنى «تمزح» أو ما شابه. وإذا قويت العلامات الظاهرة النفاية لمعنى قولك تصل إلى إفادة المعنى المعاكس. كأن تضم بمحبة زائدة طفلاً أعجبك ذكاؤه وأنت تقول له: «حيوان!».

وتقوم هذه الكناية على المِثْل أو الشِّبه، حيث نكني بالمثل عن مثله. وإذا صح تصورنا أن (ك)، أداة التشبيه، هي تحول (خ) من (أخ) والدلالة بها على التماثل الملحوظ بين الأخوة ومن ثم تعميم الدلالة بها على كل تماثل يكون القول: «هذا أخو هذا» (و «أخا» بلغة من فتح)، مساوياً للقول: هذا مثل هذا. ويصير «ليس هذا كَ ما تقول» مساوياً لقولنا: «ليس هذا أخا ما تقول». و «ما تقول» = (ما تصور وتصف). والحاصل أن القول: (المِثْل أخو مثله) = (الشيء أخو أخيه) = الصورة التي في القول أخت الصورة التي تشهدها العين أو أداة إدراك أخرى.

ونهاية التحليل للقول «ليس هذا كما تقول» هي كما يلي:

ـ ما تقول: كناية عما تصوره للعقل بالكلام.

ـ كَـ: كناية عن الأخوة أو التماثل أو التشابه؛ فللنظر. (أخو)و(co).
ـ هذا: كناية عن الصورة العينية المدركة عن غير طريق الكلام.

وإذا وضعنا الشيء موضع قيمته نقف على هذه الترجمة:

ـ الصورة العينية أخت الصورة المنقولة بالكلام = الصدق أو الصحيح.

ـ الصورة العينية ليست أخت الصورة المنقولة بالكلام = الكذب. هذا هو واقع الحال عند الذين يصدقون ما تشهده عيونهم وعقولهم معاً قبل تصديقهم ما تؤديه أخبار ينقلها إليهم غيرهم.

كأن الكذب أصلا تزوير في الأخوة والنسبة؛ وكأن العقل لا يرتاح إلى دلالة النفي فيلجأ إلى تسمية سلب الصحة بالكذب وسلب الوجود بالعدم: «المابْتِعِرْفُو بْتِجْهَلُو» = ما لا تعرفه تجهله.

2-9 ـ كناية الإرداف

والكناية التي هذا شأنها في «نقد النثر» المنسوب إلى قدامة بن جعفر لا تذكر في «نقد الشعر» الذي لم يختلف في نسبته إليه. لكن «نقد الشعر» اشتمل على أنواع من «ائتلاف اللفظ مع المعنى». ومن هذه الأنواع: «الإشارة» و «الإرداف» و «التمثيل». ومن أمثلة الإرداف قول عمر بن أبي ربيعة: «بعيدة مهوى القرط إما لنوفل...»، وقولا امرىء القيس: «... نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضّل» و «وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل». وعرف الكاتب الإرداف بقوله: «هو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع بمنزلة قول ابن أبي ربيعة: «بعيدة مهوى القرط...». وتعقيبه على الشاهد: قوله: «أراد هذا الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به، بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد، وهو بعد مهوى القرط». و «أراد امرؤ القيس أن يذكر ترفه هذه المرأة وأن لها من يكفيها فقال: «نؤوم الضحى» (نقد الشعر، الإرداف)؛ فالمعنى التابع علامة المعنى المتبوع.

رابعاً: الكناية في «الموازنة» (الآمدي)

والذين أخذوا عن أبي الفرج اتبعوا طرقاً متعددة. فمنهم من لم يذكر ذلك، ومنهم من

حوّر في الأفكار والمصطلحات، ومنهم من صرّح بدرجات مختلفة. وقد أوضح جانباً مهماً من هذه المسألة أ. ج. كراتشكوفسكي في كتابه عن تأثر ابن المعتز بمن سبقه وتأثيره في من لحقه، واسم معرّب الكتاب «علم البديع والبلاغة عند العرب»، (ترجمة م. الحجيري).

إن الطابع المنطقي الذي اتسم به «نقد الشعر» يصل نسيمه إلى «الموازنة بين أبي تمام والبحتري» للحسن بن بشر بن يحيى، الآمدي الذي يشبه أستاذه في عدم تبني الكناية كمصطلح بلاغي له تاريخه المتراكم، بل يرد اللفظ، من خلال المعنى الذي أداه به، إلى بعض المدلول الذي كان له عند أبي عبيدة في «مجاز القرآن»، إذ يورده ليدل به على الضمير المتصل الحال محل الغائب. يقول: «قال الشاعر»:

ومَهْمَهٍ مغبرّةٍ أرجاؤه ‏ ‏ ‏ كأن لون أرضه سماؤه

قوله «كأن لون أرضه سماؤه» أي كأن لون سمائه من غبرتها لون أرضه، وليس الأمر في ذلك بواجب، لأن أرضه وسماءه مضافان جميعاً إلى **الهاء، وهي كناية عن المهمة**» (الموازنة ص 195).

فقد تكون الـ (هو) والـ (هي) والـ (ها) أصوات نداء لما أو لمَنْ كان غائباً عن العين في ظروف وأبعاد مختلفة. فتطورت حتى صار كل صوت منها مختصاً بالكناية عن غائب محدد، أي صار كل صوت منها دالاً دلالة حقيقية (= اصطلاحية). فإلى اليوم نجدهم ينادون البعيد بـ (ها)، يقولون: ها يا ولد، كأن (ها) أخت (آ).

رأي

هذه الدلالة التي ظلت تحمل اسم «الكناية» عند سيبويه وأبي عبيدة والفرّاء، وتتصل بدلالة اصطلاحية حقيقية أخرى هي دلالة الكنية، تطرح مسألة الدلالة الأصلية بالكلام. فحين ندل بـ (هو) عن الشخص المعهود تكون (هو) دالة دلالة حقيقية. إن ضمير الغائب لفظ إشارة صوتية تشير إلى صورة شخص تتحرك في الذهن، وهو في ذلك مثل (فلان) و (كذا)... أي مثل الاسم الذي نتداوله وصاحبُه غائب، فإن الاسم إشارة صوتية إلى شخص أو فعل أو صفة تكون صورته محسوسة أو تحركها الإشارة الصوتية في الذهن. فالاسم كناية عن مسماه. وجميع ألفاظ اللغة كنايات عن المعاني التي تولد في أذهاننا عند تولد أصوات (أو صور) تلك الألفاظ. كما أن لفظ (هو) يدل على شخص أو عداه ويعتبر كناية، فإن (زيد) لفظ يدل على شخص و (ما) و (من) لفظان يدلان على ما ليس إياهما، وبالتالي هي كنايات عما تدل عليه. **فاللفظ الذي دلوا به على غير ذاته، إنما كنُوا به عن هذا الغير**، ودلالته على غير ذاته لا تمنعه من الدلالة على ذاته. و (سيد) تدل على لفظ سيد وعلى معنى هذا اللفظ.

لكن العقل الذي رأى عجباً بإمكان التفاهم بالكلام وجعل الاسم كناية عن صاحبه واعتبر أن فيه طاقات صاحبه وأن الإنسان يستطيع ـ رأي العين ـ أن ينقل الأشياء وأن يبني ويهدم بالكلام، هذا العقل طمح إلى تحريك الكون بأرضه وسماواته عن طريق الكلام، وطمح إلى القول للشيء: «كن فيكون»، وقال: «في البدء كان الكلمة»، كناية عن أن الكلمة ـ كما عصب الجسم محرِّكُه ـ هي عصب الكون ومحركه الأول، الكلمة إذاً هي الله. يقول أبو عبيدة: «(بسم الله) إنما هو بالله لأن اسم الشيء هو الشيء بعينه، قال لبيد:

إلى الحَوْل ثمّ اسمُ السلامِ عليكما ومن يبكِ حولاً كـاملاً فقـد اعتذر

كانت المرحلة الأولى من كفاح الكلمة كناية عن تمكنها من إبلاغ دلالتها إلى السامع في سرعة أوهمت البعض أن الدلالة تسابق اللفظ، ليس من لبث ملحوظ بين تكون صوت اللفظ في السمع وبين تكون المدلول في الذهن. ولعل استعمال اللفظ مع حضور مدلوله في النظر أوجب أن يكون فعل الكلم بوزن فعل مدلوله.

ما ندركه مع مدلوله هذا الإدراك لا يكون إلا حقيقة: «اسم الشيء هو الشي»، وما نناديه وننتظر أن يسمع وأن يجيب ثم نناديه هو المضمر والمكنيُّ بما ناديناه به. لهذا نجد كثيرين من البلاغيين يعتبرون أن «الدلالة الأصلية» أو «الدلالة الحقيقية» إنما يتحصل بها المعنى دون لبث وتلكوء بينما تحتاج الدلالة المجازية إلى إعمال فكر حتى نعبر إليها من الدلالة الحقيقية. ويكاد هذا المقياس يصلح شرط أن تأخذ في الاختبار وحدة اجتماعية ذات كفاءة لغوية متساوية: الجميع يعرفون مفردات الجماعة وتركيباتها ومدلولاتها. فما أدركنا معناه مباشرة هو حقيقي وما أجرى الفكر فيه عمليات حساب وتأويل للعبور منه إلى غيره أيِ ما انشغل الفكر لحظة حتى أدرك معناه فهو مجازيّ، وكان ما بلغ الفكر منه أول السمع كنايةً عما عداه وتلاه فكأنه الكلام في مرحلته الأولى: ننتظر حتى نتأكد من المعنى بل حتى نخلص المعنى وننقيه من عوالق ننفيها عنه: زِيْزَيْزَم الجن =؟ هو عزيم الجن. وأول الحقيقة استقلال كل لفظ بمعنى منفرد يتصل بغيره ولكنه لا يختلط به؛ فالطفل أول استعماله الأصوات للدلالة يمكن أن يدل بحرف (ب) على عشرة مدلولات تبدأ بتعليم الأهل له: فلان يكتب=(ب). وإذالكتابة (ب)، والقلم (ب)، والدفتر والكتاب والمكتبة كل منها (ب). وتظل المدلولات تختلط على السامع حتى يمسك الولد ناصية الكلام ويسمي كل شيء باسمه المستقل، وكذلك الأمر بالنسبة لـ (دِدْ) فهي عنده تدل على الضرب والعصا والتهديد وما شابه ذلك من آلات ومواقف. فلعلاقة محددة بين لفظ وآخر أوبين لفظ ومدلول لفظ آخر أوبين مدلولات ألفاظ مختلفة يعشق اللفظ غير مدلوله الاصطلاحي ويُدَلُّ به عليه، أي يكنى به عنه. فإذا واجهك لفظ في سياق له تعهده فيه

فإنك تستنفر وعيك لإدراك المعنى الطارىء بالاستعمال الطارىء للفظ. هنا يمكن أن يحدث في الذهن قدح ينفذ بوعيك من المعنى المألوف، المعنى الاصطلاحي المتوارث، إلى معنى أنت استنبته أو قطفت من بكوره: «وعذر اللذات في البكور» (ابن الرومي).

وبهذا يكون المجاز المصدر الميمي من مادة (ج و ز) ولكن بمعنى عبور مفازة، كل الاهتمامات والطاقات تساهم في تجاوز مواطن الخطر، وكل النشوة في أن تبلغ بسلام شواطىء الأمان. وقد يكون السلك ما بين الحقيقة والمجاز ألطف من أن يدرك.

وبعد بناء الزوارق النافذة من جدران «الحقيقة» نعرف كل زورق أين يصل. ويستعمل الناس هذا الزورق وبه يصلون. فما أن ترى الزورق حتى تعرف منحاهُ ومستقرّه. ويصبح كاللفظ الحقيقي المستعمل في الدلالة على معنى محدود. فهذا هو المجاز الاصطلاحي، فقد صار اصطلاحياً ودلالته مباشرة. فما من شك في أن الأطفال يعون الوقائع أولاً ثم يعون أن الألفاظ تنوب عنها. فالكناية هي في بادىء الكلام صفة لكل دالّ.

ويقابل هذه المجازات مجازات تظل شعاعية، فهذه من المجازات الشعرية التي لا نقف لها على قرار لأنها ولادة للتأويلات. فيمكن أن تثبت بعض تأويلاتها كمدلولات اصطلاحية ويبقى جانب من إيحائها دون مستوى الحصر.

خامساً ـ أبو هلال العسكري

يبدو أن الآمدي في الموازنة لم تكن وجهته الدرس البلاغي. فما جاء عنده من ذلك جاء في مناسبة «الموازنة» بين جمال أبي تمام والبحتري. أما الذين نشطوا في استنباط القوانين البلاغية فلم يَفُتْهم الاطلاع على أعمال من سبقهم. ويبدو أنهم التزموا إجمالاً عبارة الخريمي التي أوردها الجاحظ: «إن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف» (البيان والتبيين ج 1 ص 83). ولم يعتبر صاحبا «البديع» و «نقد النثر» موقف المبرد، أخذ الكناية برأسها أي: «ما يكنى عنه بغيره»، دون إشراكها مع غيرها من المفاهيم، كمثل «التعريض» الذي أشركه معها أبو هلال العسكري أيضاً في كتاب «الصناعتين» حيث يقول: «الفصل الثاني عشر من الباب التاسع [البديع] في الكناية والتعريض، وهو أن يكنى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح، على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشي»؛ أو كمثل «التمثيل» الذي أشركه معها ابن رشيق في «العمدة»، ومقاله: «ومن أنواع الإشارات الكناية والتمثيل». والتعريض أيضاً ورد مستقلاً عن الكناية في توقيع المأمون على كتاب عمرو بن مسعدة: «عرفنا تصريحك له وتعريضك بنفسك وأجبناك إليهما (كتاب الصناعتين، في الكناية والتعريض). وتبعاً لعدم

التمييز الفكري بين المفهومين جاءت الأمثلة مقدّمة أو مذيلة (بنعت) الكناية أو التعريض أو بكليهما.

فقد قال أبو هلال العسكري ضامّاً التعريض إلى الكناية في مثل واحد أوحد: «يكنى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح [. . .] كما فعل العنبري إذ بعث إلى قومه بصرة شوك وصرة رمل وحنظلة». وقال قاضياً بالكناية وحدها: «فالغائط كناية عن الحاجة، وملامسة النساء كناية عن الجماع». وقضى بالتعريض مفصولاً عن الكناية على مكتوب عمرو بن مسعدة إلى المأمون. ورجحت كفة الكناية على التعريض رجحاناً فاضحاً، فقد أورد حكمه بالتعريض مستقلاً على مثل واحد من الأمثلة الكثيرة بينما حكم بالكناية مستقلة ست مرات وزاد: «كأنه كنى [. . .] ومثله». . . مرة واحدة؛ وتلافى الحكم بأي من المفهومين بأشكال ثلاثة: الشرح: ﴿وما يستوي البحران﴾ [الآية] = «سليمان أفضل»، السكوت: ﴿أفمن يمشي مكبّاً على وجهه﴾ الآية، ولم يعقب بشيء أي «سليمان أفضل» كذلك، ثالثاً التعقيب بـ «أراد، ومثاله شعراً:

فإن جاز هذا فاكسِرَنْ غيرَ صاغرٍ فمي بأبي القرم الهمام معاوية

أراد فاكسرن فمي بصخر» والد معاية.

وعدا هذا نجد أبا هلال يدرج نصاً من خمسة عشر سطراً ما بين شعر ونثر ويذيله بالقول: «فأكثر هذا الكلام كنايات». كأنه نسي التعريض أو أهمله قصداً. وله مثل هذا القول تعقيباً على أمثلة شعرية: «وهذه كنايات عن القتال والوقاية».

لعله مال عن التعريض إلى الكناية بتأثير من المبرد أولاً، وثانياً لما وجد من الخلط بينهما كقول «نقد النثر»: «أما التعريض للاستحياء فكالكناية عن» كذا بكذا مع أن عبارة نقد النثر هذه تفيد أن المتكلم يتوسل من أجل التعريض صيغة كلامية اسمها كناية. وهو يستشهد بأمثلة من المتقدمين وبخاصة من كتاب البديع لابن المعتز. ويمكن تصنيف أمثلته تصنيفاً عريضاً يقع كله في الكنايات التالية:

10 ـ كنايتا التورية والعيِّنة

العنبري «بعث إلى قومه بصرة شوك وصرة رمل وحنظلة، يريد: جاءتكم بنو حنظلة في عدد كثير ككثرة الرمل والشوك».

أ ـ يبدو أن أنفس بني العنبر منشغلة بالخلاف القبلي مع بني حنظلة. ورسالة العنبري إلى قومه رسالة رمزية تحتاج إلى حل. وما أسرع ما اتجه الفكر من ثمرة الحنظل إلى بني حنظلة.

فبما أن الحنظلة اتتهم فإن بني حنظلة آتون إليهم.

كيف جاز الفكر من الثمرة إلى القبيلة؟ لا يدعي أحد أن الشبه ظاهر بين نبات الحنظل وبني حنظلة، ولا نعرف إلى أي حد اتسم القوم بسمات مدلول اسمهم. فلو كانت مرارة الحنظل أو غيرها من صفاته بينة في أولئك الناس لقلنا جاز عقل بني العنبر من الحنظلة إلى بني حنظلة من خلال السمة التي تصلهما سواء كان اسمهم حنظلة أو غيره، فالجسر ليس فقط وصلة اسمية في هذه الحال. وبما أننا نرى الحنظلة فينشأ عن رؤيتها اسمها ثم ينشأ عن الاسم أهم مسمياته، فقد قامت في الذهن صورة بني حنظلة وانتقل معنى المجيء من الثمرة إلى القوم:

جاءتنا حنظلة = جاءتنا بنو حنظلة بما بيننا من عداوة.

هذه **كناية بمدلول لفظ عن مدلولٍ ثانٍ له** يناسب الموقف. ولعل التورية من هذا الباب أو هي هو.

ب ـ وصرة الرمل عينة من الرمل. والرمل مضرب المثل على الكثرة. فكنى بالعينة عما يناسب الموقف من مدلولات الشيء الذي ابتضعت منه. وهذه **كناية العينة**.

ج ـ أما رسالة الشوك مع الحنظل والرمل في إطار الصراع القبلي فإن مغزاها الدلالة على السلاح لأن في الرمل دلالة على الكثرة تغني عن الشوك. والشكاة هم المسلحون والمدّرعون. وهذه أيضاً من **الكناية بمدلول لفظ عن مدلول آخر** أنسب للظرف: تورية.

11 ـ كنايتا المآل و الأداة

وقــد جعـل الــوسميُّ يُنْبِتُ بيننـا وبين بني دوران نبعــاً وشَـوْحــطَا

الوسمي مطر ربيعي يزداد له الخصب فتبعث العزائم في الأحياء وتثور الفتن والنزاعات. فإذا كان الوسمي كناية عن فصل الربيع ـ مع أنه يصلح فهمه في هذا الموضع على الحقيقة ـ فإنه من كنايات أحد العناصر البارزة عن البنية التي تضمه. والنبع والشوحط نبتان تتخذ منهما «القسيّ والسهام». لذلك جعل النبع والشوحط **كناية بالشيء عما يصنع منه**. وبما أن القسي والسهام من أدوات الحرب فإنهما كناية عن أعمال الحرب وفنونها. وهذه **الكناية بالأدوات عما تؤديه**. والكناية المركبة من الكنايتين يمكن أن تسمى **كناية بالشيء عن فعل الأدوات المصنوعة منه**.

12 ـ من كنايات المثل والاتجاه والمشاركة اللفظية

«فصادف فتياناً يعاطون كريمته الكؤوس تارة والفؤوس مرة». فالكؤوس كنـاية عن

الخمرة. كناية بالكنف عن المكتنف؛ ويجيز الدلالة بالوعاء عما فيه المثل القائل: كل وعاء ينضح بما فيه. والفؤوس في إطار الكؤوس والفتيان والكريمة تذهب بالذهن إلى ذكور كالفؤوس إن في شكلها وغلظتها وإن في فعلها في أرض «كريمته». وهذه من **الكنايات بالشيء عن مثله في الشكل أو في الفعل**.

وقوله «ضموا الخصر» في الجو نفسه إشارة إلى أعمال متلاحقة في اتجاه حصول المضاجعة، مثل «لامستم النساء». ونعد هذه الكناية من **كنايات اتجاه الشيء أو العمل عما يتجه إليه**. فالذي «على حافة قبره» متجه إلى القبر سريعاً. والذي يعدّ العدة للحج أو يسير في طريقه ينادونه يا حاج، **كناية بما هو ماضٍ فيه عما هو آيل إليه**. فإذا رأينا إعداداً للحرب كمثل الإعداد لها في الخليج ندرك أنها واقعة وإن قالت العقلاء: لا تقع لأنها كارثة وجنون.

وعنده مثل رابع ذو خاصة منفردة هو من شعر ابن طباطبا الأصبهاني ونصه:

منعَّم الجسم يحكي الماءُ رقَّته ... وقلبه قسوةً يحكي أبا أوس

والعبرة منه في الشطر الثاني حيث كنى بأبي أوس عن الاسم الفردي لأبي أوس. فأبو أوس كنية الشاعر أوس بن حجَر، والكنية لفظ يدل على من يدعى به ويدل ضمناً على اسمه. والاسم يدل على من يدعى به وعلى كنيته إن وجدت. وقد دل الشاعر بلفظ «أبا أوس» على اسم الرجل: حجر. ليدل بلفظ العلَم هذا على معناه اللغوي. ويصح أن يدل بـ «أبا أوس» على الرجل المكنى بهذه الكنية شرط أن يكون أبو أوس رجلاً مشهوراً بقسوة القلب. وعندها تكون العبارة من التشبيه لا من الكناية.

والشاهد على أنه قصد إلى معنى حجر في اللغة ردّ بعضهم عليه بقوله:

وقلت أبا أوس تريد كنايةً ... عن الحجر القاسي فأوردت داهية
فإن جاز هذا فاكسرن غير صاغرٍ ... فمي بأبي القرم الهمام معاوية

إذاً نحن أمام كناية بلفظ كنية عن لفظ علم اعتباراً لبعض معناه في اللغة. وبتجريد أكثر: **هذه كناية بلفظ عن مدلول لفظ آخر يشترك معه في المعنى.**

وقوله: اكسرن فمي بأبي معاوية= اكسرن فمي بصخر»، فقد كنى بـ (أبي معاوية) ـ والقيود تدل على معاوية الرجل وأبوه ليس لفظاً ـ عن أبي سفيان توصلاً بمدلول اللفظ المتضمن الرجل واسمه ومعنى اسمه إلى مدلول الاسم في اللغة وهو الصخر.

فهذه كناية بلفظ ومدلوله عن مدلول لفظ آخر يشاركه في المعنى.

وخلاصة القول في فضل أبي هلال على الكناية محصور في سوق هذه الأمثلة الملونة.

وقد ذكر الكناية في عداد ما «أورده المتقدمون» موضحاً أن دوره فيها، كدوره في غير ما زاده من أنواع، يقتصر على: التشذيب والتهذيب وإيضاح الطرق.

سادساً ـ الباقلاني:

13 ـ كناية شبهية وكنايتا اتجاه

والباقلاني يلجأ أيضاً لى المتقدمين. فعدا اعتماده الكبير على الرّماني نجده يأخذ مصطلح ابن المعتز: «البديع »، ويحرك فكره ما بين أبي عمرو والرّماني. فهو يستهل الفصل بـ «أن سأل سائل فقال: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع؟ قيل: ذكر أهل الصنعة ومن صنّف في هذا المعنى من صفة البديع ألفاظاً نحن نذكرها ثم نبيّن ما سألوا عنه». ويذكر، وفقاً لمقتضى التأدب أمثلة قرآنية فأخرى من الحديث وثالثة صحابية ورابعة من كلام الأعراب. ويلي ذلك «من البديع في الشعر طرق كثيرة»، يبدأها ببيت امرىء القيس:

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجردٍ قيد الأوابد هيكلِ

«قيد الأوابد عندهم من البديع ومن الاستعارة ويرونه من **الألفاظ الشريفة** [. . .] وذكر الأصمعي وأبو عبيدة وحماد وقبلهم أبو عمرو أنه أحسن في هذه اللفظة وأنه اتبع فيها فلم يلحق، وذكروه في باب **الاستعارة البليغة**، وسمّاها بعض أهل الصنعة باسم آخر وجعلوها من باب **الإرداف**».

ورغم أنه لم يسمّ من جعلها من باب الإرداف، وهو قدامة بن جعفر في «نقد الشعر»، فقد لعب بتعريف قدامة للإرداف لعباً غير موفق واستاق من أمثلته: «بعيدة مهوى القرط» و «نؤوم الضحى» و «قيد الأوابد» المذكور أعلاه. والمهم في المثل كونه عندهم منوالاً وطريقة. فأخذ أمثلته يعني أخذ طرقه. وهذا أصله مركوز في الأسلوب القرآني: ﴿ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون﴾ (14/25) ليهديهم ويبين لهم.

ولم يفته أن يذكر الكناية كنوع من أنواع البديع، ويصلها بالتعريض كما فعل الجاحظ وابن المعتز وصاحب «نقد النثر» وغيرهم. قال:

«ومن البديع الكناية والتعريض كقول القائل:

وأحمرُ كالديباج أما سماؤه فريّا، وأمّا أرضه فَمَحُولُ

ومن هذا الباب لحن القول» (إعجاز القرآن، دار المعارف، 1981، ص 98).

نلاحظ أنه ربط الكناية بالتعريض واعتبر «من هذا الباب لحن القول». فهذا قد أصبح تقليداً. لكن اعتبار «لحن القول» «من هذا الباب» يحتمل أحد أمرين: إما القصد أنه من باب «البديع» وإما القصد أنه من باب «الكناية والتعريض». ونتذكر أن «نقد النثر» قال «أما اللحن فهو التعريض [. . .] أو الكناية». ويساعدنا هذا على الظن أن الباقلاني اقتبس عبارة نقد النثر وحرّف فيها كما ترى. ونلاحظ أيضاً أنه اقتصر على مثل واحد. ويبدو هذا المثل: «وأحمر كالديباج. . .» كاللغز المعمى ولا أظنه مناسباً للكناية. فليست حمرة الديباج وليست السماء والأرض من لوازم الفرس أكثر مما هي من لوازم أشياء لا تحد. وقد شرح البيت ابن قتيبة في المعاني الكبير موضحاً أن الشاعر يقصد الفرس. وسماؤه: «أعلاه ريّان ليس بمهزول ولا ضعيف»، وأرضه «قوائمه ممحّصة ليست برهلة».

ما لم يكن شائعاً أن الأحمر كالديباج هو فرس وأن السماء تعني فيما تعنى أعلى الفرس «من عجب ذنبه إلى المعذر» وأن أرضه «قوائمه» أو «حوافره» فإن الإيماء يضل طريقه ويسقط قصد الشاعر في التيه أو في العماء. أما انتشال تلك المعاني من خضم الضباب لاستعمال الألفاظ فيها على هامش استعمالها في سواها فيمكننا من رؤية ثلاث كنايات؛ «أحمر كالديباج» كناية عن الفرس بلونه، «سماؤه» كناية عن أعلاه، «وأرضه» كناية عن قوائمه. والعلاقة بين المعنى الصريح للأولى والمعنى الكنائي (المجازي) هي الشبه في اللون والملاسة. وفي الثانية والثالثة علاقة الحقيقي بالمجازي هي اتجاه الحقيقي جهة المجازي أو «المجاورة» كما سماها بعض البلاغيين. ونفضل الاتجاه للأولى على «المجاورة» لأن الظاهر هو أن متن الفرس يقع إلى جهة السماء وليس هو مجاوراً لها أكثر من سائر سطوح الأجسام الأرضية. والقوائم إلى جهة الأرض وهي تمسُّها فلذلك دعيت أرضاً. ففي هذا المثل **كناية شبهية وكناية اتجاه**، كناية المتجَه إليه عن المتجِه، وكناية بالمجاوَر عما جاوره.

سابعاً ـ الشريف الرضي:

14 ـ كناية العضو والأداة

ولعل الفرق بين الكناية والتعريض هو أن يكون المتكلم قاصداً إلى قول معنى، سواء صراحة أو مجازاً، فيحمل في ثنايا الكلام معنى آخر. هذا في التعريض. ومثله أن تذهب إلى غاية ولك على طريقك إليها غاية أو غايات أخرى فإذا حصَّلت هؤلاء إضافة إلى غايتك الأولى تكون قد عرّضت. فيكون التعريض إشراكاً معنوياً وتقميصاً لمعنى بمعنى. وقد يكون على

هامش التعبير الكنائي مقاصد عرضية. فقوله ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك﴾ «كناية عن التقتير» كما جاء في «تلخيص البيان» للشريف الرضي. ولا ترى معترضاً على هذا التفسير. فإذا أفهم أيضاً أنه ينهاهُ عرضاً عن اللجوء إلى حيلة من حيل المكدّين والمتسولين يكون هذا المعنى تعريضاً، والنهي عن التقتير هو المعنى الكنائي المقصود وهو غاية العبارة. ومثلنا في الكناية مثل المراقب ينظر إلى هدف فيريه المرئي من ذهنه غير ما رأى بعينيه. ولحن القول يجعل المعنى الجانبي أو العرضي قصده ويغطيه بقصد بيِّن يدعيه وقت الحشرة حيث يتبرأ من المعنى الجانبي. فيكون المعنى اللحني معناه حيث يأمن العواقب، والمعنى المكشوف ملاذه عند المسؤولية. ويكون اللحن في القول الشفوي، ويُعتمد لأجله نطق يزود فيه اللفظ بأصوات تحرفه عن سوائه الصوتي فيؤدي معاني منحرفة عن معناه الإخباري المألوف في الكتابة. ويكون مثل ذلك باستعمال جانبي ومموه للكلام.

وإذا تحققنا من نوع الكنية في فاصلتي الآية ﴿ولا تجعل يَـدَكَ. . . ﴾ نقف على صورتين هما غلّ اليد وبسط اليد. وبما أن العطاء يكون بيد مبسوطة لا بيد منكمشة مقبوضة صارت المعادلة كالتالي: قبضُ اليد = الكف عن العطاء، وبسط اليد = فعل العطاء. إذا قلنا، وفقاً لعبارة السكاكي، غلّ اليد إلى العنق لازم وعدم العطاء ملزوم، والكناية هي التعبير باللازم عن الملزوم، وجب الانتباه إلى أن العقل قد يجعل عدم العطاء لازماً وغل اليد أو قبضها ملزوماً؛ وكذلك بسطها ملزوم وعطاؤها لازمُه أو تابعه. ونزداد وضوحاً عندما ننظر إلى أحوال أخرى لليد وما يتبع هذه الأحوال من معان. فإذا لوحت بقبضتك في وجه أحدهم فهم أنك تتوعده بالضرب. فالضرب لازم يتبعُ التلويحَ بقبضة اليد، وهذا ملزومُه المردود إليه. أو وفقاً لعبارة ابن رشيق المناقضة لعبارة السكاكي وهي: «كناية عما يكون عنه» (العمدة، باب المجاز). ونعتمد للكناية المذكورة في الآية أعلاه اسم **كناية بحركة العضو والأداة عن مؤداهما**.

وفي قوله ﴿ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد﴾ (هود، 100) يقول الرضِيّ: «كناية عن أهل القرى. . شبَّه الاحياء بالزرع النامي وشبه الأموات بالزرع الذاوي» (تلخيص البيان، 81)، وهذه العبارة يذهب فيها العقل إلى الكناية **بالموَطِن عن المُواطِن**. والعُقَد من قوله «النفاثات في العُقد» هي «كناية عن عزائم» الرجال تفسخها النساء بمكرهن. **فالعقدة مجمع قوى ويكنى بالشيء عما يجتمع فيه**.

ثامناً ـ الثعالبي وابن رشيق على خطى المبرد

ويدخل حلقات هذه السلسلة عمل في الكناية كبير هو كتاب «الكناية والتعريض» لأبي منصور الثعالبي. وعنوانه يأتي ترسيخاً للف هذين المصطلَحين الذي بدأه الجاحظ على لسان

الخريمي. لكن المقدمة تشير إلى هضم أفكار المبرد في «الكناية»: «هذا الكتاب [...] في الكنايات عما يُستهجن ذكره، ويستقبح نشره، أو يستحيا من تسميته، أو يُتَطَيَّر منه، أو يُسترفع ويصان عنه بألفاظ مقبولة تؤدي المعنى وتفصح عن المغزى [...] فيحصل المراد ويلوح النجاح مع العدول عما ينبو عنه السمع ولا يأنس به الطبع إلى ما يقوم مقامه وينوب منابه، من كلام تأذن له الأذن، ولا يحجبه القلب» (الكناية والتعريض، المقدمة). لكن فصول الكتاب لا تماشي هذا التقسيم المبردي إذ بوّبه كاتبه وفقاً لما يُكنى عنه: «سبعة أبواب يشتمل كل باب على عدة فصول... الكناية عن النساء... عن بعض فصول الطعام... عن المقابح والعاهات... عن المرض والشيب... والباب السابع في فنون شتى من الكناية والتعريض» (نفسه). ومن أمثاله ما قد أتينا على ذكره، أما ما قد انفرد به فيحتاج إلى عمل مستقل.

15 ـ كناية العضو عن عمل الأداة

ونلاحظ أن ابن رشيق أيضاً تابع في فهمه للكناية خطى المبرد ولم يخلصها بصورة بينة من التورية والتمثيل فيقول: «وأما التورية في أشعار العرب فإنما هي كناية». ويقول: «من أنواع الإشارات الكناية والتمثيل»، ويضرب مثلاً شعر ابن مقبل:

«ومالِيَ لا أبكي الديار وأهلها وقد رادها رُوَّادُ عَكٍّ وحميرا
وجاء قطا الأحباب من كل جانبٍ فوقع في أعطاننا ثم طيرا

وعلق ابن رشيق على الشعر بقوله: «فكنى عما أحدثه الإسلام ومثّل كما ترى» وهي كناية بفداحة ما أُبطِل عن غلظة المبطِل.

وعلى الرغم من التزامه خط من سبقه يجدر بنا الوقوف عند مثل استقاه من «الحديث» وهو: «العين وِكاءُ السّهِ». وبحسب ابن سيده، الوكاء: «رباط القربة وغيرها الذي يشد به رأسها». وبحسب أبي عبيد، «السَّه: حلقة الدّبر». وشرح الأزهري الحديث المذكور قائلاً: «معنى الحديث أن الإنسان مهما كان مستيقظاً كانت استه كالمشدودة الموكيِّ عليها، فإذا نام انحلّ وكاؤها». وقال الأزهري أيضاً (وكله من اللسان؛ سهه): «كنى بهذا اللفظ عن الحدث وخروج الريح، وهو من أحسن الكنايات وألطفها»:

ويبدو أن ابن رشيق قد أفاد مثله هذا على الكناية من أوراق اللغويين الذين شهدوا أنه من «الكنايات»، ومن أحسنها وألطفها».

هذا الرأي في هذه الكناية لا يرشدنا إلى طريق اعتبارهم هذه العبارة من الكناية فعلينا

نحن أن نلاحق حركة تفكيرهم التي أوصلتهم إلى الحكم. ومتابعة هذه الحركة تفيدنا في استكشاف حركة فكر قائلها توصُّلاً إلى مجازها.

إن عين الشخص لا ترى حلقة دبره. وإذا رأتها في مرآة أوفي مثل المرآة فإنها لا ترى من نفسها رباطاً يشد تلك الحلقة. فالرؤية إذاً ليست بمعنى النظر إلى الخارج وتَبَيُّن معالم الأشياء بالعين. كيف توصل صاحب العبارة إلى صوغ عبارته؟ كيف رأى أن «العين وكاء السّه»؟ إذا أدرك الشخص ارتخاء في حلقة دبره لا يخلو أن يكون إدراكه نابعاً من وعيه. والوعي لا يكون في وسعه إدراك مثل هذا إلاّ حالَ اليقظة ولو بعد حلم. واليقظة مقترنة أبداً بانتباه العين. فالنعاس يذهب باليقظة والوعي وفتح العينين، ووعي وعي الحلم يحتاج إلى اليقظة. ولعل العلامة الأبين دلالة على اليقظة والوعي والانتباه والحذر هي انفتاح العين ولولا انفتاحها لما استحقت وجودها. هذا القطار من المعاني متعلق بلفظ «العين». فقد كانوا في عصر العين ولا نزال نزداد غرقاً فيه.

هذا التحليل يبدو منطقياً إنما تنقصه ملاحظة لا يستغنى عنها، هي أن الوعي المرسِل بقوة إدراكه إلى جهة غائبة عنه من الجسم أو من الماضي أو من المستقبل أو أي غائب إنما يبعث بالنظر الداخلي أو بقوة النظر الباطني. وغالباً ما تكف العين عن النظر إلى الخارج لتنصرف إلى التحقق من موضوعها الداخلي. وماذا في هذا؟ إن مجرى العين نحو موضوعها المحجوب عن خارجها يبدو ممكن المشاهدة من داخل العين حتى الموضوع المطلوب إدراكه. لكأن سلكاً يتبعه النظر الداخلي ويستدير باستدارة الموضوع الذي ندركه، ويشتد باشتداد مواضعه ويرتخي بارتخائها. لهذا أرى أن النبي يشبه أن يكون رأى حبلاً أو خيطاً من العين مضى حتى حلقة الدبر وشدها، في حين أن غيبة العين عن اليقظة تذهب بذلك الرباط أو تؤدي إلى انحلاله وارتخائه. كأن من العين حقيقةً «وكاء السّه» لا مجازاً. وليست العين ذاتها وكاء السه بل هو منها، فنابتْ عما كان منها، وهذا يفتح ثغرة واسعة في ما يسمى بالتشبيه «المضمر الأداة». إذا قلنا (س) هي (ع) فلا نقوله لعلاقة الشبه بينهما في الضرورة. وقد يقول قائل: حين لا يكون الشبه هو العلاقة فإن ذلك ا لتعبير يكون من الكناية. ونسأل: لماذا لا يكون التعبير كناية مع وجود الشبه؟ يشبه أن يكون هذا الشكل من التعبير جزءاً من الكناية بصرف النظر عن العوامل الأخرى.

القول: «العين وكاء السَّه» كالقول: «كل الصبايا نجوم وأنت قمرهن»، مع فارق هو عدم وجود الشبه في الأولى ووجوده في الثانية. علماً بأن السه بدون وكاءٍ اسمُهُ وِكاء. فالوكاء استعير للسّه من رباط فم القربة للشبه الذي بين فم القربة وبين السَّهِ، وللشبه بين فعل الوكاء الحقيقي والوكاء العصبي، فالعين هي الوكاء العصبي للسه ولم تعد العين تعني، بذلك، معناها

الحقيقي، فقد صارت كناية عن اليقظة التي تكون منها. واليقظة كناية عما يكون عنها من شد لأعصاب السه. والحديث: «العين وكاء السّه» كناية عن أن النوم الذي تكون عنه غفلة العين وتواري اليقظة إنما يؤدي إلى ارتخاء أعصاب السه وعضلاتها، وارتخاؤها يؤدي إلى خروج ريح فاسدة نجسة توجب الاغتسال أو الوضوء ويكون الحديث كناية عن أن من غفا فسد وضوؤه. وعليه أن يتوضأ من جديد.

العين منها اليقظة منها الوعي منه شد حلقة الدبر منه منع الريح من الخروج منه الطهور وصحة الوضوء. وكذلك: العين منها سلك عصبي يجري فيه الوعي حتى يمسك بحلقة الدبر. والعين تالياً مسؤولة عن صحة أو فساد الوضوء.

هذه كناية بالعضو عن عمله وهي من فصائل كناية الأداة عن الدور الذي تلعبه، كنايةً عن الوظيفة التي تؤديها.

تاسعاً: عبد القاهر الجرجاني أمام قدامة بن جعفر

هذه المرحلة من علم الكناية تُتَوِّجُها أفكارُ عبد القاهر الجرجاني الواردة في كتابه «دلائل الإعجاز». وبما أن هذه الأفكار تبدو منسوخة عن أفكار قدامة بن حعفر المدونة في كتابه «نقد الشعر» حول نوعين «من أنواع ائتلاف اللفظ والمعنى يسميهما «الإرداف» و«التمثيل» فقد رأينا أن نجري هذه المقارنة الحرفية بين ما جاء عند كلٍ منهما:

قدامة بن جعفر (337 هـ) **الإرداف**	**عبد القاهر الجرجاني (471 هـ)** **الكناية**
1 ـ وهو أن يريد الشاعر معنى.	1 ـ أن يريد المتكلم معنى من المعاني.
2 ـ فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى.	2 ـ فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة.
3 ـ بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له.	3 ـ ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود.
4 ـ فإذا دلَّ على تابع أبان عن المتبوع.	4 ـ فيومىء به إليه ويجعله دليلاً عليه.
5 ـ بمنزلة قول ابن أبي ربيعة بعيدة مهوى القرط (البيت تام)	5 ـ مثال ذلك: طويل النجاد ـ كثير رماد القدر ـ وفي المرأة: نؤوم الضحى
6 ـ أراد الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به	6 ـ أرادوا [. . .] معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به

7 ـ بل أتى بمعنى تابع لطول الجيد وهو بُعْدُ مهوى القرط.	7 ـ ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان
8 ـ ومثل قول امرىء القيس: وتضحي فتيت المسك فوق فراشها نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل	8 ـ مثال ذلك في المرأة: «نؤوم الضحى»
9 ـ أراد أن يذكر ترفه هذه المرأة وأن لها من يكفيها فقال: نؤوم الضحى وأن فتيت المسك يبقى إلى الضحى فوق فراشها.	9 ـ والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

الاطلاع على القولين يفيد أن الأفكار هي أفكار قدامة بن جعفر. وأكثر الألفاظ المستعملة عند هذا يقتبسها الشيخ عبد القاهر. والأسلوب هو ذاته: تعريف الإرداف والتمثيل عند قدامة يليه المثَل يليه التعليق، يأخذه الجرجاني فيعرّف الكناية ويسوق الأمثلة ثم يعلق على الأمثال بأفكار التعريف. ونلمح أُمّاً لهذين التعريفين لدى أرسطو في «تلخيص الخطابة» لابن رشد.

لكن عبد القاهر لم يأخذ من أمثلة أبي الفرج سوى قول امرىء القيس: «نؤوم الضحى» دون أن يورد البيت تاماً ودون ذكر اسم الشاعر. وقد كرر أفكار قدامة والأمثلة الثلاثة عدة مرات، ولكنه في المرة الرابعة نهض كالمنتفض من ذل الاتكال وقال:

«نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض كذلك يذهبون في إثبات الصفة هذا المذهب» (دلائل، ص 236).

أدت به محاولة خروجه من قبضة الفكر الجعفري، فكر قدامة بن جعفر، إلى الارتماء في أحضان الأم. فها هو قد تراجع إلى الأخذ بلفظة الجاحظ على لسان الخريمي: «الكناية والتعريض» وحاول أن يجد لنفسه موطىء قدم بين الأقدمين وقدامة. ويبدو أنه وفق إلى مسألة فرعية في الكناية هي تقسيمها إلى كناية عن «نفس الصفة»، وكناية عن «إثبات الصفة» نثبتها «من جانب التعريض والكناية». واستطاع لاحقاً يوسف محمد علي السكاكي الذي اختار التتلمذ على عبد القاهر أكثر من سواه، أن يسمي القسم الذي لم يسمه الجرجاني، أعني

الكناية عن «نفس الموصوف». فيقول في «مفتاح العلوم»، فصل الكناية: «إن المطلوب بالكناية لا يخرج عن أقسام ثلاثة: طلب نفس الموصوف، طلب نفس الصفة، تخصص الصفة بالموصوف». فأسقط هكذا تفكير النحويين الفلسفي على تفكير البلاغيين.

وإذا كان قدامة قد شمل الأقسام الثلاثة بالتعريف الذي ساقه في الإرداف، فإن الأمثلة عنده قد جاءت محصورة في الكناية عن صفات فقط.

«بعيدة مهوى القرط»، «نؤوم الضحى»، «قيد الأوابد»، «مخرق عنه القميص»، «سمعن تنحنحي وسعالي». يرجع ذلك إلى عنايته بالإرداف.

وقد انتفع عبد القاهر بالعودة إلى الأوائل إذ وجد أن الكناية عندهم وعند العامة تقال في الذوات كما تقال في الصفات وإثباتاتها. ومن أمثلتها عند المبرد: «ألِما بذات الخال»، «أو لامستم النساء» و «كانا يأكلان الطعام»... وعند الجاحظ في الحديث: «من يعذرني من [ابن] أم سباع مقطعة البظور»؛ وانصرف الجرجاني عن التعمق والتدقيق في حقيقة الكناية وتفرعاتها إلى البحث عن أسرار بلاغتها. ورأى على هذا الطريق «أن ليس المعنى ـ إذا قلنا: الكناية أبلغ من التصريح ـ أنك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشد». «وهكذا قياس التمثيل، ترى المزية أبداً في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه». (ص 56 - 57) وقال في الصفحة 343: «إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها وما هو علَم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها».

ونراه أخيراً يحزم أمره ويقول في الكناية:

«تنظر أولاً إلى الكناية وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ» (ص 330). ويبرهن على صواب رأيه بنوعين من الأمثلة. أمثلة الكناية عن «نفس الصفة» ويكررها مراراً، وتتألف من الكنايات التالية:

1 ـ كثير رماد القدر.
2 ـ نؤوم الضحى.
3 ـ طويل النجاد.

والنوع الثاني يتضمن أمثلة الكناية عن «إثبات الصفة» وهو «أصل» خصه الكاتب بفصل من ست صفحات تقريباً، وفكرته فيه هي التالية: «يرومون وصف الرجل ومدحه وإثبات معنى

من المعاني الشريفة له فيدعون التصريح بذلك ويكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به» (ص 237): لفظ ← معقول ← معنى. فالمعقول الذي أفدناه من طريق اللفظ صار علامة دالة كاللفظ. وهذا مهم.

16 ـ كنايات التحول والوسيلة والعيِّنة والمصاحبة:

النوع الأول:

«هو كثير رماد القدر». ويقول: «عرفتَ منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة [. . .] عرفتَه بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ويطبخ فيها للقِرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة» (دلائل الإعجاز، 331).

رأيه، ما دامت العبارة قد جاءت في المدح، أن نكتشف الوجه الذي يوافق المدح، فكان الطريق الذي ذكر.

ماذا يعني هذا الطريق في مجال تحرك الفكر؟

يفهم الفكر أن الرماد من النار، ويفهم أن النار وسيلة لطهو الطعام، ويفهم أن مفخرة الطعام في تقديمه للأضياف. هكذا يجتمع في كثرة الرماد المدح بكثرة القرى. وإذا توقف الفكر عند المعنى الحقيقي للعبارة ولم يجزه انتفى المدح. وإذا قام المدح فإنه لا يكون إلا بتجاوز المعنى الحقيقي. فشرط الوقوف عند أحد المعنيين هو سقوط المعنى الآخر من الفكر.

هذه كناية مركبة ليست درجاتها من فئة واحدة. فالكناية بالرماد عن النار هي من الكناية بالشيء عما هو منه. وهي **كناية التحول بشقيها طرداً وعكساً وفي النفي والإثبات وسائر أساليب التعبير. والكناية بالنار عن طهو الطعام كناية بالوسيلة** عما تُوُسِّلت إليه، وكناية الأداة من ضمن كناية الوسيلة. ووجه المدح بكثرة طهو الطعام أنه تُكُلِّف للأضياف. وهو سلوك صادر عن شخص وله دلالته كما لنوم الضحى دلالته. وهذه **كناية بالعيّنة** من السلوك عن السمة العامة لصاحبه. وهي والكنايةُ بالعنصر عن سمة البنية المكوَّنة من عناصر سيّـان. إذاً ركبت كناية كثير الرماد من ثلاث طبقات: **كناية التحول على كناية الوسيلة على كناية العينة.**

«كثير الرماد» و «نؤوم الضحى» مثلان تقليديان عند عبد القاهر. والمثل التقليدي الثالث هو «طويل النجاد» كناية عن طول القامة. كيف كنى فكرنا عن طول القامة بطول غمد السيف؟ إن النجاد يعلق بزنار الرجل ويتدلى مع بعض القامة. فإذا كانت القامة طويلة قبلت نجاداً طويلاً

لا يصطدم بالأرض ولا يعيق حركة حامله. وإذا كانت قصيرة تعارض معها النجاد الطويل وإلا صار حامله هُزُؤة. إذاً علاقة القامة بالنجاد المصاحبةُ وعلاقةُ طوله بطولها الموافقةُ. وتكون الكناية بطول النجاد عن طول القامة **كناية بالشيء عما يصاحبه ويوافقه**. وفي المثل: وافق شنّ طبقة، قل لي من تعاشر أقل لك من أنت.

النوع الثاني:

النوع الثاني من أمثلة الكناية على «إثبات الصفة» للموصوف.

وهي من رقم 4 حتى 22، يعني أن فيها 19 مثلاً.

ونلاحق كناياتها مثلاً مثلاً.

4 ـ قال زياد الأعجم:

إن السماحة والمروءة والندى   في قبةٍ ضُرِبَتْ على ابنِ الحَشْرج

تعليق الجرجاني: «يكنون عن جعلها فيه بجعلها في مكان يشتمل عليه». لقد استعاض عن لفظ (إثباتها له) بلفظ (جعلها فيه). لكنه تمكن من ضبط قاعدة ضبطاً دقيقاً يمكن بها من التوليد. ولا نزيد شيئاً سوى التيسير إن قلنا: هذه **كناية بحلول المعاني في مكان عن حلولها في أهليه**؛ وأخواتها الكناية بالمصاحبة والمخالطة والمجاورة. والواضح من بيت زياد أن الممدوح مبعث هذه المعاني.

فالمعاني إذا وجدت في مكان أَهَلَتْ آهليه وكائناته، وإلاّ خلا منها المكان، كالروح التي نجدها في المساكن ولا نجدها في القبور. فالعقل يعي أن الأشياء تنضح بالمعاني وأن المعاني هي معاني الأشياء. وبعدما تكون المعاني يصير لها معان؛ فنحن ندرك الرجل يعطي ونحس جودة العطاء، فندرك كرامة العمل وكرم فاعله ثم ندرك معاني الكرم كاللذة يحسها المعطي في يمينه؛ ويكفي أن تكون لذة فريدة حتى تتنازل اليد عما بها.

5 ـ وما يك فيّ من عيب فإني   جبان الكلب مهزول الفصيل

في الشاهد كنايتان الأولى كناية «جبان الكلب» وتعد من **كنايات بطلان المانع عن وجوب وجود الممنوع. فالكلب الشرس يمنع الناس من دخول الدور، وجبنه بطلان لهذا المانع.**

والكناية الثانية «مهزول الفصيل». كانت فصاله مهزولة لفقدها لبن أمّاتها. وهذا اللبن لا يصل إلى الفصال لأنه يذهب في قرى الضيف. وهذه كناية بما نقص في مكان عما زاد به في مكان. والواقع أن السمنة التي تكون في الفصال بسبب رضاعها اللبن قد زالت، فأين انتهت

في إطار الفخر والمديح؟

ويكتفي الجرجاني بتطمين نفسه أن هذا من الكنايات: «نظير الصنعة في المعاني إذ جاءت كنايات عن معان أخر»؛ ويؤكد أن من شأن الكناية الواقعة في نفس الصفة أو في طريق إثباتها «أن تجيء على صورة مختلفة».

6 ـ «يزيد بن الحكم يمدح ابن المهلب وهو في حبس الحجاج:

أصبح في قيدك السماحة والمجـ ـد وفضل الصلاح والحسب

فتراه نظيراً لبيت زياد الأعجم السالف الذكر.

هذا البيت يندرج في **الكناية بحلول المعاني في مكان عن حلولها في أهله**. هذه المعاني في القيد ويزيد ابن المهلب في القيد فهي فيه أو هي هو.

7 ـ وكناية «زجرت كلابي أن يهرّ عقورُها» هي «نظير» كناية جبان الكلب. أي هما من **كناية بطلان المانع عن وجود الممنوع**، كناية المثل الخامس.

8 ـ وقول نصيب:

وكلبك آنَسُ بالزائرين من الأمِّ بالابنة الزائرة.

هذه كناية (مع استعارة الأُنس للكلب) عن كثرة الزائرين والضيوف ببطلان العائق دونهم بل بتيسير الصعاب وتسهيلها. فهو من الكناية ببطلان المانع عن وجود الممنوع. وهي **كناية المثل الخامس** الأولى.

9 ـ يكاد إذا ما أبصر الضيفَ مقبلاً يكلمه من حبه وهو أعجمُ

استعار الكلام للكلب مع المبالغة. وكنى بيسر السبل عن بطلان الموانع التي كانت تمنعه. وهي من كناية **المثل الخامس** أيضاً.

10 ـ المجد بين ثوبيه والكرم في برديه، كنايتان تابعتان لكناية المثل الرابع.

11 ـ ويقول الجرجاني: «ومن ذلك قوله: وحيثما يك أمر صالح تكن».

فإذا أعملت الفكر تجد أن نوع الكناية في هذا مختلف عنها في المثل الرابع والعاشر. فالرجل حاضر في المعنى في هذا المثل، بينما المعنى يسكن ويقيم حيث يسكن الرجل ويقيم في المثلين الرابع والعاشر. **فهنا كناية بحضور الشخص في المعنى عن أن المعنى فيه لكن ما كُنِيَ به خير مما كُنِيَ عنه. فحضور الشخص في الأمور الصالحة يجعله خالداً بخلودها. أما**

وجود الصلاح فيه فيبقى ما دام الشخص لا أكثر.

12 ـ ومن نوع قول زياد في رأي الجرجاني:

يصيـر أبـان قـريـن السمـا ح والمكرمات معاً حيث صارا

كناية باقتران الشخص بمعنى عن اتسامه به. وهو منقول عن اتسام الشخص بسمة ما يرافق من أعمال أو أشخاص أو غيرهما، وبيت زياد تجري فيه الكناية هذا المجرى.

13 ـ ويعتبر الجرجاني من قبيل المثال 12 قول أبي نواس:

فما جـازه جـود ولا حـل دونـه ولكن يصيـر الجـود حيث يصيـر

وهي كناية باحتلال المعنى محل الشخص عن حلوله في الشخص وتبعيته له. والنقطة الأولى عقلية هندسية: كل نقطة في الجو أو في السطح لها مكان نقطة غيرها من أي مكان آخر تكون هي هي؛ إنه وعي العقل الحسي.

14 ـ يبيت بمنجاة من اللوم بيتها إذا ما بيـوتٌ بـالمـلامـة حلّت

يقول الشيخ الجرجاني: «وجدته يدخل في معنى بيت زياد وذلك أنه توصل إلى نفي اللوم عنها وإبعادها عنه بأن نفاه عن بيتها».

إن الناظر يرى أن بيت زياد من الكناية بحلول المعاني في مكان عن حلولها في ما جاورت، أي في ما كان في المكان نفسه، بينما كنى الشاعر ـ بعدما استعار المكانية لـ «منجاة» و «الملامة» ـ عن نفيه اللوم عن بيتها بقوله: «بمنجاة من اللوم». وكنى بنفي اللوم عن بيتها بوجوب ضده: العز والشرف. ويكون تقدير (حل بيتها بمنجاة من اللوم) مساوياً للقول: (حل بيتها في مكان ينجو من الملامة) (المنجاة مفعلة = مكان النجاة) وهذا يساوي قولنا: حل بيتها في مكان العز والشرف. وفي هذا **كناية بصفة الكنف عن صفة المكتنف.**

هكذا نجدنا أمام كناية متبانية من ثلاث:

أ ـ كناية الكنف عن المكتنَف: كناية بيتها عنها.

ب ـ كناية صفة الكنف عن صفة المكتنف: كناية صفة البيت عن صفة صاحبته.

ج ـ كناية بنفي الذم عن وجوب المدح: بمنجاة من اللوم = ذات عز وشرف، كانزياح التيار البارد توطئةً لحلول الساخن وهي **كناية بنفي الضد عن وجوب ضده.**

ونسجل أن الجرجاني لم يأبه لمجازية (استعارية) القول: يبيت البيت بمنجاة، أو: تحل

البيوت بالملامة. فهو لا يقيد الكناية بضرورة دلالتها الحقيقية كما هي في الأمثلة التقليدية: نؤوم الضحى، طويل النجاد، كثير الرماد، وهو كذلك لا يشترط هذا الشرط في الأمثـلة 15 - 16 - 17 - 21 - 22 .

15 ـ «مما هو في حكم المناسب لبيت زياد [. . .] قول حسان:

بنى المجدُ بيتاً فاستقرتْ عمادُه عليـنا فأعيـى النـاسَ أن يتحوّلا»

كناية بالاستعارة (بنى المجدُ بيتاً).

وهنا كناية بصفة الباني عن صفة المبنيِّ. وقد صرح بأنهم هم الدعائم والأسس، فقد **كنى بصفة البناء عن صفة أسسه**، والمعنى الظاهر في الشيء الظاهر يكون أقوى في الأصول. **وهذه الكناية من كنايات الانتماء** حيث انتمت عماد البيت إليهم بأن رست عليهم.

16 ـ وبيت البحتري أيضاً «في حكم المناسب لبيت زياد»:

أوَ مـا رأيت المجـد ألقى رحله في آل طلحـة ثم لم يتحـوّلِ؟

كناية في استعارة: «ألقى رحله».

وهي **كناية عن نسبة المعنى إلى شخص بنسبته إلى آله**. ويمكن التعميم أكثر: كناية بنسبة المعنى إلى قوم عن نسبته إلى السامعين من أبنائه.

17 ـ ظللنا نعود الجود من وعكك الذي وجدت وقلنا اعتل عضو من المجد

(البحتري)

تعليق الجرجاني: «وإن كان يكون القصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبيت زياد».

إستعار الشاعر فعل نعود، وهو مما يوافق المريض، وعدّاه إلى الجود. فقام في الذهن أن الجود مريض. ولماذا هو مريض؟ هو مريض «من وعكك». كيف انتقل الوعك من الممدوح إلى الجود؟ الوجه المشابه لذلك في الحياة هو تأثير المحب بأحوال المحبوب. فيكون مرض الجود من تأثره بما نال صنوه الممدوح. **وتكون الكناية بالأثر في شيء عن صفة المأثّر فيه**. مَرِضَ الممدوح فمَرِضَ لمرضه الجود ـ وربما مات لموته ـ فالجود يصح حيث يصح الممدوح ويعتل حيث يعتل، فالجود مبني عليه وقائم به: إنه علة للجود. وتنتهي هذه الكناية في النسب إلى الكناية بالمعلول عن العلة أو «الاستدلال» المشروح في كشف البزدوي بـ «انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثّر» (التهانوي، كشاف، 301/2).

18 ـ قال ابن هرمة:

لا أُمتِع العوذ بالفصال ولا   أبتاع إلا قريبة الأجل

يعلق الجرجاني قائلاً: «ليس إحدى كنايتيه في حكم النظير للأخرى وإن كان المكني بهما عنه واحداً، فاعرفه [. . .] بل كل واحدة أصل بنفسه وجنس على حدة».

أ ـ كناية الجملة الأولى: إمتاع العوذ بالفصال يمنع وفرة اللحم والدرّ أي ما يكون به كرم. وعدم امتاع العوذ بالفصال يساوي إبطال موانع أسباب الكرم. وإبطال موانع أسبابه كناية عن إيجابه. فهذه كناية بإبطال موانع ممنوع عن وجوبه وكناية بوجوبه عن وجوب ما يكون به.

ب ـ وكناية (لا أبتاع إلا قريبة الأجل): يقول الجرجاني: «أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاة أو بعيراً كان قد اشترى ما قد دنا أجله لأنه يذبح وينحر عن قريب» (331).

إذاً قُرْبُ الأجل للمال كناية عن ذبحه عن قريب للأضياف. فقد فهم الفكر ذلك من وضعنا له في إطار الفخر: ننحر ما نشتري كناية عن تحويله لحماً. واستقدام اللحم الكثير في نفس الإطار الفخري كناية عن تحضير الأسباب الضرورية للضيافة. وتحضيرها كناية بسلوك مشهود عن سمة تطبع شخصية صاحبه. فكل هذا متداخل تداخل تفاصيل الحياة في البذرة. وتتبانى هذه الكنايات على الصورة التالية:

كناية تحويل هي كناية عن توفير أسباب وجود هي كناية عن سلوك شخص هي كناية عن سمة أو مزيّة.

19 ـ إثر المثل الثامن عشر يعلن الجرجاني إعلاناًاستحالةاستقصاء «شعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته وصوره وطرقه ومسالكه»: ليس لها «حد ونهاية» (ص 241)، ثم يضيف: «ومن لطيف ذلك ونادره قول أبي تمام:

أبينَ فما يزرنَ سوى كريم   وحسبك أن يزرن أبا سعيد»

كيف أثبت الشاعر صفة الكرم لأبي سعيد؟ لم يذكر الجرجاني من ذلك شيئاً. ولكن، كما يقول صاحب نقد النثر، يتحصل ذلك للعقل من «ضم المقدمات إلى النتائج». فما دمن لا يزرن سوى كريم فإن كل مزور يزرنه كريم، بل إن كل من ترشحه النفس لزيارة منهن يكون كريماً. وإذا وُجِد مَنْ «حَسْبُكَ» زيارته وجد من هو عين الكرم. فما الطريف والنادر في هذا البيت؟ إنه محاولة أبي تمام تطويع المنطق للشعر. فبدلاً من الإعلان أنهن زرن أبا سعيد قال:

حسبك أن يزرنه. وقول الجرجاني: «من هذا الأصل» يمكن أن يفهم منه أن بيت أبي تمام من فروع بيت زياد: «إن السماحة. . .» فهل شبه بينهما؟ إذا رمزنا إلى زيارتهن بحرف (أ)، ولمن يزرنهم بحرف (ب) ولأبي سعيد بحرف (س)، فإننا نلاحظ أن (س) في (ب). وأن الكرم الناجم عن شمول زيارة (أ) لـ (ب) قد شمل (س) حكماً. وإذا رمزنا إلى السماحة والمروءة والندى بحرف (م) وإلى القبة بحرف (ق) وإلى ابن الحشرج بحرف (ح) فإن الذي في (ق) هو من (م) وابن الحشرج في (ق) فابن الحشرج من (م) أي من ذوي السماحة والمروءة والندى.

ويبدو أن الاسم الأنسب لهذا النوع من الكنايات هو **كناية الانتماء أو النسب**؛ فما دام المنتمي إلى الجماعة يكسب سمتها فإن القول: / هذا من مزورين كرام/ يعني أنه «مزور كريم». وتقوم على **الكناية بما يعم الجماعة عما يصيب الفرد**. والنتيجة بطريقة حسابية تقليدية نحصل عليها.

وقد يلحظ اللغوي إمكان تحديد هذه الكناية نحوياً فيقول: هذه كناية بصفة مفعول فعل قُصِرَ على هذا المفعول عن صفة مفعول له ثان في غير جملة. وعندما اختبرت هذه القاعدة وجد الممتحنون أنفسهم يطبقونها ويولدون بها ما لا حصر له من كنايات منسجمة معها. س لا تستعمل إلا صابوناً سائلاً. س تجلي بصابونع.ع: صابون سائل. أو لم ترها تجلي بـغ؟ بلى. غ صابون سائل.

20 ـ ومثل قول أبي تمام قول الآخر:

متى تخلو تـميـم من كــريـم   ومسلمــة بن عمـرو من تميم

لا يصلح أن يكون هذا البيت مثل ذاك إلا بتأويل قوله * متى تخلو تميم من كريم * بأن تميم تخلو من غير الكرام، وعندها يكون هذا الشبل «من بطن عشّر». فالكناية الظاهرة هنا تقوم بدوام الصفة في جماعة لدوامها في أحد أبنائها. وفي البيت كناية أخفى مؤداها أن هناك من يطلب خلو تميم من الكرام، ولأن «مسلمة بن عمرو من تميم» فقد خاب رجاء من يرجو عيبها، فبعيد ما يرجو بعيد حتى الاستحالة، إنها **الكناية بالبعد البالغ عن الاستحالة** ونشهد في الحياة تبئيساً لأفراد وشعوب من آمال يأملونها بلجوء القاهرين إلى جعل هذه الأمال بعيدة عن أصحابها.

21 ـ والجرجاني على حق بأن الذي مثل قول أبي تمام هو قول «بعض العرب»: إذا الله لم يسق إلا الكرام ـ فسقى وجوهَ بني حنبل.

فقد كنى بحصر الفعل في الكرام عن أن وجوه بني حنبل من هذا الجنس. ونابت صيغة

المبالغة في (سقّى) مناب (حسبك) في بيت أبي تمام كناية «عن طابق ثان في بناء الكناية. **كناية بحصر أثر الفعل في جنس عن أن مفعولاته المعبنة بأسمائها هي من هذا الجنس.**

22 ـ «وفنّ منه غريب قول بعضهم في البرامكة».

سألت الندى والجودَ مالي أراكما	تبـدلـتـمـا ذلاً بـعـزٍّ مـؤبـدِ؟
وما بال ركن المجد أمسى مهدّماً؟	فقـالا: أصبنـا بـابن يحيـى محمـدِ!

لقد استعار الشاعر الندى والجود ليقوما مقام المسؤول، وبنى على أنهما من الناس. ومثاله في القرآن ﴿قالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا﴾ فحين استعار الجلود للشهادة جاز أن يكني عنها بضمير جمع السالم: تُمْ؛ ووجه الشبه الذي جمع الندى والجود والجلود بالناس قائم بين نطق الناس «حواراً» ونطق أولئك «اعتباراً» كما قال «الأول»: «سل الأرض [. . .] فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً» (البيان والتبيين، دلالة النصبة).

ادعينا بالاستعارة أن الندى والجود حيّان، وقد أصيباابن يحيـىإصابة قاتلة فهو إذاً منهما في القلب، به قوامهما وعزهما وبموته ذلهما وموتهما.

وهذه كناية بتأثير الفقد في الفاقدين عن صفة الفقيد وعلاقته بهم، ومنه عند بخلاء الجاحظ الذين سمعوا أخبار «معاذة العنبرية»: «فقبض صاحب الحمار والماء العذب قبضةً من حصى ثم ضرب بها الأرض ثم قال: لا تعلم أنك من المسرفين حتى تسمع بأخبار الصالحين». وينبغي أن نعدها من الكنايات بالأثر عن المؤثِّر. وهده من ضمن الكنايات بالأفعال عن الفاعلين. حيث «ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثِّر» كما قال البزدوي أعلاه.

III ـ خاتمة: الكناية بين اللفظ وعدمه

ما أبان عبد القاهر عن وعيه له من الكنايات ينحصر في ثلاث: كناية الإرداف وكناية العلة وكناية المحل والحال أو الكنف والمكتنف. والأوليان ذكرهما قدامة بن جعفر والثالثة ذكرها المبرد وغيره، في حين أن الدراسة التي استقصت المبنى الفكري لأمثال الكناية لدى هؤلاء البلاغيين قد تمكنت من الكشف عن عشرات القواعد الأصلية والفرعية للكناية. وقد روعي أن تأتي القاعدة توليدية: تستخلص من مثل أو عدة أمثلة وتمكن من إنتاج ما لا حصر له من الأمثال. ولعل في الإمكان بناء قواعد توليدية مركبة، يدخل في الواحدة منها عدد من القواعد البسيطة. ورأينا تحليل ذلك في أثناء تقصي التركيب الذي عرفته بعض الكنايات مثل كناية «من يعذرني من ابن أم سباع». . . وغيرها.

وما دام النحو الذي يتحكم ببناء الكناية فكرياً لا شكلياً فيمكنك أن تستنتج أن هذه القواعد إنسانية لا قومية. والقومي فيها هو المادة التي تشبع بها الفكرة. والسبب في قومية الحشوة أنها مستمدة من التجارب الخاصة لكل أمة. فقد تؤدي الألوان، مثلاً رموزاً تختلف من شعب إلى آخر. فإذا رمزوا في الأقاليم الباردة بالأبيض إلى الثلج والبرودة فقد يرمز به في أقاليم غيرها إلى الحليب. سمعت مثلاً رعويّاً يجعل الحليب رمزاً للساخن واللبن للبارد فيقول: سأله لِمَ تنفخ على اللبن؟ فأجابه: أبوه الحليب كواني. وإن الحليب يفوّر والرائب لا يسخن إلا ليطبخوا به.

ولكون تلك القواعد فكرية في الجوهر فإن العقل يشتغل وفقها سواء عبر عن عمله بلغة لفظية أو بلغة طينية أو بلغة حركية مادتها أي شيء، حتى الضوء والفكر.

«قال النبي (ص): ما قرعت عصا على عصا إلا فرح لها قوم وحزن آخرون» (أُسامة بن منقذ، كتاب العصا، قرع العصا).

وقال ذو الحِلم: «اجعلوا لي أَمارة أعرفها، فإذا أخطأتُ وقُرِعَتْ لي العصا رجعتُ إلى حكم الصواب» (المرجع نفسه).

قرع العصا في الحديث إحدى علامات الصراع بين الناس، وقرعها في خبر عامر بن الضرب العدواني إحدى علامات الخطأ، إذا أخطأ الأب قرع ابنه الجفنة بالعصا علامةً وتنبيهاً له على خطئه في الحكم.

عندنا أمارة على الصراع وأمارة على الخطأ في الحكم. والأولى قرع العصا على عصا، والثانية قرع جفنة (أي ما سوى العصا) بالعصا. والأولى تظهر حقيقة في صدامات المسلحين بالعصيّ ورمزاً في كل صدام إنساني، والثانية تظهر حقيقة في مطارق القضاة ورؤساء المجالس وفي التصفيق (ضرب كف بكف) تنبيهاً إلى خطأ أو ندماً على خطأ.

وكما تكون أشكال العصي كثيرة تكون أشكال القرع بالعصي كثيرة. وكما أن العصا أداة من كثير من أدوات الصراع فإن قرع العصا بالعصا واحد من عديد أشكال الصراع. وكما يدل باللفظ المفرد المحدود على غير مدلول فإنه يدل بوجه من الصراع محدود، هو قرع العصا بالعصا، على سائر وجوه الصراع.

وقرع الجفنة بالعصا شاع دليلاً من دلائل التنبيه على الخطأ كما يشيع اللفظ دليلاً على معناه مع حفظ حقه في التطور شكلاً ومضموناً.

وإذا كان قرع العصا بالعصا جزءاً من الصراع، فإن قرع الجفنة أو الأرض.. بالعصا،

تنبيهاً على خطأ من يحكم، لأمارةٌ يرسمها من ينظر في الحكم، إن ذلك ليس من عناصر الحكم. وكيفية تنصيبه دليلاً على الخطأ يحتاج إلى بحث إناسي (أنتروبولوجي). فقد يكون أصله القصاص على خطأ ضرباً بالسوط أو بالعصا. وهذا شائع. فقد كان من يختم القرآن يخضع لحفلة جَلْد من رفاقه تنبيهاً مسبقاً له (ربما) على ضرورة اليقظة في أحكامه؛ ما دام قد ختم القرآن فقد سار في طريق المفتين. وبعد تطور صار الناس يحلون محل القصاص نفسه بعضاً منه ليشيروا إليه ويدلوا عليه فأحلوا محل ضرب الشخص بالعصا أو بالكف ضرب الجفنة أو الأرض أو ضرب الكف. احتفظوا بالعمل والآلة وغيروا الموضوع. فكان هذا من طرقهم في الدلالة. ويمكنهم أن يلوحوا بالعصا تلويحاً كما يمكنهم أن يشيروا إلى موقع الضرب من الجسم، أي يمكنهم الاكتفاء بعنصر واحد من عناصر البنية التي شاؤوا أن يدلوا عليها بشيء من عناصرها. وقولهم «حمل غصن الزيتون بيد والبندقية بيد» هو من هذه **الكناية بالشيء عما يعرف عنه في الناس**.

ها هي الكناية: إقامة دليل لفظ دليلاً على معنى يغني عن دليله اللفظي الجاهز. وقد يكون السبيل إلى إدراك هذا الدليل الأبلغ وسيلة إدراك غير التي ندرك بها الدليل اللفظي أي غير الإدراك الكلامي الذي يلعب دور الجسر ما بين قوة إدراك الكناية وبين العقل الذي يترجم عنها.

إن الإشارة والإيماء والتمثيل ولحن القول والتعريض والإيحاء والرمز والتشبيه الخالي من وجه الشبه والاستعارة الممثل بها المجاز الموجه والتورية ولا سيما المنقولة لفظاً والمعنى المقصود به غيره وكل تركيب لفظي أقيم ليرشد بما صور إلى محنة إنسان مختلفة عن هذا المصور إنما تدخل في باب الكناية. فالكناية بهذا المعنى عبارة لفظية، خطية أو شفوية تلعب دور الملقح للذهن فينتج عن هذا اللقاح صورة ذهنية لبعض ما خبرناه في التجربة. وهذه الصورة تتفاعل بدورها مع أعصاب دماغنا فيتولد عن تفاعلها إعادة بناء للتجربة التي ارتضت أن تكون تلك الصورة الذهنية دليلاً عليها، مثلما دلت كل كناية عما كنت عنه. قرع العصا بالعصا يدل على الصراع والحروب، سفير البلد يدل على بلده، وكل ممثل هو كناية عما جعل له، وتعليق الخرزة الزرقاء على جبين الولد أو صدره يدل على طلب حمايته من صيبة العين ووسائل اتقائها، والختان علامة عفة وطهارة وتضحية، وقولهم: لو بدّها تشتي غيمت (= لو كانت مقبلة على مطر غيمت) كناية اتجاه من الحاضر إلى المستقبل يفيد تجربة هي: الغيم طريق إلى المطر وعلته. وقاسوا عليها لأهميتها بين النواير.

إذا رجعنا إلى «البيان والتبيين» نجد أن رَسْمنا بالألفاظ لعبارات الإشارة والعقد والـ«نصبة» يجعل منها كنايات عن محنة القارىء أو السامع من عبارات غير كلامية. فجميع

ذلك من النطق بلا لسان. وقد ينطق اللسان والفم بحركات وأصوات دالة إلا أنها ليست من الكلام اللفظي. إن من يحكي لبلبة اللسان تبريداً لحرق يصيب الفم إنما ينطق من خلال «الحال الناطقة بغير اللفظ» (البيان والتبيين، النصبة).

لو قلنا إن تردد اللسان ما بين مخرج اللام والباء مع جريان النفس بجزئة الأبرد (الشهيق أو الزفير وفقاً للأحوال) يعتبر كناية عن إصابة صاحب هذه المروحة المبردة بحروق في فمه أو في أي عضو، بل وفي نفسه، فماذا تكون حقيقة المكنيِّ أو المكني عنه؟ أهو عبارة (أصبت بحرق)؟ أم هو الكي والحالة النفسية التي حركت اللسان للتبريد؟ أم هو الحالة وعباراتها اللفظية وغير اللفظية؟ أم أن الحركة لا تقول سوى ذاتها وتأويلها هو من فعل مؤولها؟

حين نحصر الشخص ونشاهد ما يفعل أو حين يمثل المشهد تمثيلاً فإننا قد لا نحتاج كي نفهم إلى كلام. وقد تمر بنا أحوال لم تبلغ بعد مستوى التعبير عنها كلاماً، ومع ذلك نفهمها من نوايرها وعلاماتها وطلائعها. وتكون الكناية علامة دالة على مبعثها بجميع ما يقع منه في الوعي من تأثرات. فتدل ضمناً على عبارة التجربة المكنية بعبارة الكناية، إذا كان لها عبارة، أياً كانت العبارة. وعندما ننقل لفظاً الظاهرةَ التي بينت بظهورها بنية التجربة تظل تلك الظاهرة هي كنايةً لتلك البنية وليس الألفاظ التي تُوُسِّلت لتوليد صورتها في الذهن. فلو نقلنا الكناية بألفاظ أي لغة أو باصطلاحات غير لفظية أو ظهرت في الفرد منا دون اطلاع أحد عليها فإنها تظل الطليعة الدالة على أبعاد وأقسام وعموم التجربة التي أَوكَلت إلى تلك الظاهرة لسانَ حالها. والألفاظ في مَنْشَئها ليست سوى عناصر بارزة في بنية التجارب يمكن تداولها، كالعملة، أكثر من تداول ما تساويه في السوق وأكثر مما تدل عليه. فإذا شممت رائحة ورد خبرته فإنك لا تشعر إلا وصور تجاربك معه قد شرعت تظهر لوعيك مثلما تظهر أجنحة الحلم بأول ما تتذكره منه. فتلك الرائحة كناية عن الورد وتجاربِنا معه. كأن تلك الرائحة ـ وكل كناية كذلك ـ بذرة ركزت فيها معالم مبعثها. فالخلية الأساسية للجسم، عند التدقيق، تكشف عن أنها تسرّ خصائصه ومعالمه الأم. فما إن تتاح لها عوامل النمو وفرصه حتى تشرق الدقائق المستسرة وتتنور وتتضوأ بألوانها وأشكالها ومفاعيلها. يمكنك أن تظن أن هذا الواقع من السِّتْر والكنّ هو الذي جعلهم يكنون عنها بلفظ (كناية) لأن الأصل الذي فاضت به الطبيعة هو ما تفرعت عنه الجذور: (كن) و (غن) و (جن)... وبعدها (كنى) و (غنى) و (جنى). لنتدبر هذه الأخوية في ضوء مقولات التسمية ومقولات العقل لعلنا ندرك ما فاتنا من أصول البناء الكنائي.

وخلاصته أن بعض المُدْرِكات غير اللفظية هي في الواقع علاماتٌ دالَّةٌ بمثل دلالة الألفاظ. فإذا توسَّلْنا اللفظَ ليقومَ في ذهن السامع أو القارىء واحدٌ من هذه المدرَكات نكون قد أوقفناهما على هذا المُدْرَكِ الذي هو علامة. ومتى يقف الإدراكُ، من طريق اللفظ، على هذه

العلامة غير اللفظية، يَبْلُغِ العقلُ معناها. فالقول «يَدُهُ فَوْقَ كُلِّ يَدٍ» لفظ يرسم يداً فوق جميع الأيدي. واليدُ الأعلى أقوى مما دونها؛ لأن علوها في الأرض يجعلها أقدر من سواها على استخدام النظر والقوى الطبيعية المتاحة. فالأعلى يوجه قذائفه نحو خصمه التحتاني بيسر لا يعرفه الذي يرمي من تحت إلى فوق؛ والفيزياء تحسب الفرق.

كلما دَلَّنا اللفظ (ل) على الصورة (ص) وكانت (ص) تفيدنا المعنى (م) فإن لفظ (ل) يخلق في أذهاننا (ص) و (ص) تخلق فينا (م).

فالكناية: [ل⇐(ص⇐ م)].

تقدم الجماعات راياتها وأعلامها، تجعلها في رأس مسيراتها السلمية والحربية. والرايات مجامع الآمال والأهداف، تلك هي الرموز المستخلصة من الماضي لتفتح للعقول والقلوب نوافذ على المستقبل. والأسماء كالرايات يسعى بها الأقوام إلى المحل الأعلى.

وأبناء الجماعات يعطون أسماء آبائهم وأجدادهم لأولادهم، يحمِّلون أولادهم أسماء تبرق بذكريات ماضية. يمزجون صور الماضي الذي أصبح خيالاً بصور الحاضر المتحرك أمامهم نحو المستقبل. فيكون الأمام إماماً منطوياً على الخلف: «خير خلف لخير سلف». والخلف هم الذين خلّفهم الجيل فخلَفوه. فالخلَف ليسوا وراء أهليهم. إنهم أمامهم. والواقعون وراء الوالدين هم الأجداد لا الابناء. فكلمة (خلف) تجمع الوراء في الأمام والماضي في المنطلِق. وهي، كلفظ، تعلّق بالخلف، بالوراء، بالماضي. إلا أن أخلاف الناقة هي أثداؤها، وهي واقعة في الخلف من جسمها. والصلة بالسلف عقدة للصلة بالمعبود.

والمعبود قديم، فالقديم الله، والجَد قديم. لكن الجديد، من (جد) ضد القديم. واسم الجد نراه اتحد من جهة بالإله: God، ومن جهة بالغد، فقد اتحد الماضي بالمستقبل؛ الإبدل مطرد بين الغين والجيم: ج - غ، غ - ج. فتخيل قوماً يرون الغد قبل يومهم.

كذا يكون التوحيد بين أجيال الزمن: الأجداد والآباء والأبناء. ولنا في ما نبلوه شاهد آخر على هذا الواقع، ينادي الطفل أمه: يا ماما؟ فتجيب: يا ماما. وينادي أباه: يا بابا؟ فيجيب: يا بابا.

ولعلك تذكر هذه الحوارية الأهلية العاملية التي تستعمل مغناة. وهي شائعة على لسان الحفيد وجده. يسأل أحدهما الآخر وهو يجره ممثلاً:

«وينو البيت يا جدي»؟ (اين هو البيت يا جدي)، فيجيبه:

«بعدو بعيد يا جدي» (ما يزال بعيداً يا جدي).

فكل واحد منهما جد للآخر وغده، كما أن الماما هي أم الطفل وطفلته معاً، والبابا أبوه وطفله في الآن ذاته.

هذا الواقع تحققه كنى الآباء وكنى الذكور عامة. اسم الجد محمود واسم الأب علي واسم الولد محمود (الصبي البكر في الأغلب). وتكون لدينا سلسلة أسماء كبحر من الشعر لا ينتهي وكل موجة فيه «مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن». يكنى محمود فيها بـ أبي علي ويكنى علي بـ أبي محمود. ويكون محمود أباً لعلي وابناً لعلي في الوقت عينه، ويكون علي أباً لمحمود وابناً لمحمود. وتمضي الأجيال على هذه الصورة.

وقد يثبت العلم يوماً أن هذا البحر الاسمي، الذي يموج بذويه موجاً منتظماً ومكرراً، إنما ينظمهم نظماً موسيقياً لا يشاركهم فيه رهط آخر. وقد يكون هذا الوزن الاجتماعي من عوامل الوحدة في العائلة والعشيرة ومن عوامل استمرار هذه الوحدة في مواجهة الأوزان الاجتماعية الأخرى أو في موازاتها وفي خضم واحد.

ولا نعرف كيف يقوم من مجموع هذه البحور المتمايزة نسيج اجتماعي موسيقي موحد. فلعل بحور الشعر هي التجريد الموسيقي الرياضي الاجتماعي وكذلك أوزان عبارات النثر.

ولا ننسى شيئاً آخر لازماً لبحر الأسماء، هو المشابهة: «من شابه أباه ما ظلم». يعمل الأهل وعيون عامة الناس وطول العشرة على جعل الولد فعلاً شبيهاً بأبيه وجده. هذا هو أصل التهذيب والتثقيف والخلق. الأولان تعديل متواصل في السلوك والهيئة والخلق مشابهة المخلوق للخالق: الوالد.

مائدة شهية على الأب قولهم في ولده: مثل أبيه، وإن لم يكن تصوروه كذلك.

تطلُّب المشابهة بقوة وحصولها بالفعل نتيجة لعوامل وراثية واخرى تربوية وسلوكية، يوجبان الاعتقاد بالتناسخ. فالروح التي فارقت الأب أو الجد كجسدين نمت في مثْل جديد. هذا هو ذاك «مخلق منطق».

ومن توابع الايمان بالتناسخ او بالتقمص الاعتقادُ بالرحمية. فالميت مرحوم، كأنما استودع رحماً ليولد منه مجدداً بقدرة الرحمن الرحيم الذي يعمل البعث. وبعض القدماء كانوا يوفرون للميت، في قبره، وضعاً كوضع الجنين في الرحم بالاضافة الى مواد ضرورية للحياة كالماء والغذاء. وينتظرون مجيئه او ظهوره في حلة جديدة في جسد جديد. فاليهود ما يزالون ينتظرون المسيح الحقيقي، والشيعة ينتظرون عودة المهدي. ومازح النبي عجوزاً سألته: ادع الله أن يجعلني من أهل الجنة، فقال: «إن الجنة لا تدخلها العجائز». فرآها تبكي فقال: «إن الله يحولهن أبكاراً عُرُباً أتراباً».

الأحياء هم المحتاجون لهذا التصور، وإلههم أبوهم: «أبانا الذي في السماوات» والرسل معلموهم: ينطق الرسل بألسنة أقوامهم، ويُبلغون هؤلاء الأقوام رسالات السماء ـ ولا يلبث الرسل طويلاً حتى يصبحوا «السلف الصالح» أي من الماضي.

قد تغلب هذه الحاجة على أصحابها، حاجة المعاد والخلود، فتصرف جل نظرهم إلى الاستعداد والتزود بزاد الآخرة، فمن الحداء: «أيا مغرور بالدنيا تأمل وهيِّىء زاد للدرب الطويلة». فالآخرة هي آتي الماضي أي مستقبله.

وهذا معناه انسحاب النظر الاجتماعي أحياناً، عن الغد، إلى الانغماس في الأمس، لأن السلف الصالح الناطق بالوحي أو بتفسيره يقع في فص التذكر، تذكر الخوالي؛ والقرآن «ذِكر»(*).

إذا تصورنا الحياة بحراً ومَدُّهُ كناية عن التفات النفس إلى الأمام وجزره كناية عن التفاتها الى الوراء إلى الماضي، نجد أن الصلة بالله التي تسلسلت الى المعاصرين من خلال السلف، إنما تشد بأنظارهم الى الماضي على حساب الحاضر والمستقبل أحياناً؛ مما دعا عمر بن الخطاب إلى النهي عن القعود في دور العبادة وانتظار الرزق هناك: «السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة». ولعله هو السبب الذي أنطق علي بن أبي طالب بحكمته الفذة: إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً. مدى عمل الدنيا مفتوح، ومدى العمل للآخرة وجيز.

لاحظ الخليفتان اضطراب الميزان النفسي بين الأمس والغد، فنبها إلى هذا الاختلال. لكن التنبيه لم يمنع طلاب الآخرة من التمسك بالماضي والتعلق بالقديم. وكيف لا تميل أنظارهم إلى الكنوز القديمة والله قديم. ان القول بأن الله قديم، وقد عرفناه من خلال الأجداد الأطهار، ليرجح كفة الماضي على الحاضر أيما ترجيح. وقد ظل رجحان الماضي يشتد حتى صارت تلاوة القرآن خارج أوقات الصلاة دليلاً على موت موحِّد(**).

لا يبدو هذا الواقع جديداً على الدين. فقد يكون تأليه المسيح الطفل نوعاً من لفت أنظار العباد إلى أن الله في الغد، وأنه في الجديد، إنه في الشمس الطالعة لا في الشمس الغاربة. وإن توجه الأنظار إلى الشرق، والشرق هنا زمان وليس مكاناً، إنما يدل على ان الإنسان الذي عبد الشمس قد عبدها في شروقها وحار في غروبها. وقد يكون غروبها سبباً كبيراً في إزاحتها

(*) يقول أبو تمام: سَلَفوا يَرَون الذِّكْرَ عيشاً ثانياً.

(**) يقول المتنبي:

حتى أتوا جدَثاً كأن ضريحه ... في قلب كل مُوَحِّدٍ محفورُ

عن العرش، ليكون الذي كان، «الذي لا تأخذه سِنة ولا نوم».

والمشكلة مع تأليه الطفل ظلت قائمة، إذ أن الطفل الإله المجسَّد بعلَميته لم يحتل في أنفس الناس منزلة الحياة التي ترمز اليها الطفولة؛ فمات الطفل الإله وصار بميلاده وموته من الماضي، «من الآفلين». وعدنا أدراجنا نبكي وندق الأجراس للإله الذي كان لنا مثلاً في الموت. ألأنه لم يَبْقَ ابداً في الغد؟

هؤلاء الذين عبدوا وغاصوا بقبلتهم في الزمن السحيق مع كل يوم يبعدهم عن قديسيهم، هؤلاء شطرٌ من الناس تشدهم الحياة الواحدة الى شطر لا يتجه وجهتهم. ومشكلة الشطرين كمشكلة التوأم السيامي الملتصقين ظهراً لظهر: كلما خطا الواحد خطوة في وجهته أخر الثاني وأقلقه.

أهل الجديد تأخذهم مشاكل الحياة وتطلعاتهم في آفاقها ومواردها، لا يدخرون مدخراً دون أن يجيروه لمراميهم. واهل القديم يستجيرون بـ«القديم» لينفذوا بسلطانه من الحياة الفانية الى الحياة الباقية. والساحة التي يتحرك فيها الطرفان ساحة واحدة، والنفس التي يسعيان إلى احتلالها نفس واحدة بمعنى أنها وحدها الصالحة لنمو الأفكار والمعتقدات والعلاقات النوعية «الإنسانية»؛ لذا لا يحتل قوم من الأرض والنفس شبراً إلا على حساب القوم الآخرين. فكانت الأرض والنفس مسرحاً للحروب ومغنماً ينتظر من يغنمه. فهل خرجت الإنسانية من الباب المقفل لتقفل على نفسها باباً آخر؟

في هذا الخضم عني العالمان النفسانيان الأميركيان الزوجان غاردينر بتطوير الذكاء لدى قردة طفل أسمياها أوشو. وبعد تمارين كثيرة تعلمت اوشو علماً محدوداً مكنها من التفاهم مع مربيها ومن التعبير عن حاجاتها المادية وعن بعض ما يجول في نفسها.

أعطاها العالمان مجموعة من الصور تضم صوراً لبشر وصوراً لحيوانات، وطلبا إليها أن تصنفها.

شرعت أوشو في تصنيف الصور إلى نوعين: تضع صور البشر في ناحية وصور الحيوانات في ناحية، ولما وقعت صورة أبيها الحقيقي في يدها ضمتها بلا تردد إلى صور الحيوانات. وبعد وقت من الفرز وقعت صورتها هي في يدها، فابتسمت لها وضمتها، بلا تردد كذلك، إلى صور البشر.

دهش العالمان اللذان لم يكونا يتوقعان أن تختار الانتماء إلى ذكائها الجديد.

فهل تتمتع أوشو بحقوق الإنسان؟ ولمن من الحزبين تراها تمنح صوتها؟

«أبو سفيان بن حرب: أَعْلِ هُبَل
رسول الله : الله أعلى وأجل»
ياقوت

1 ـ الوثن والوطن

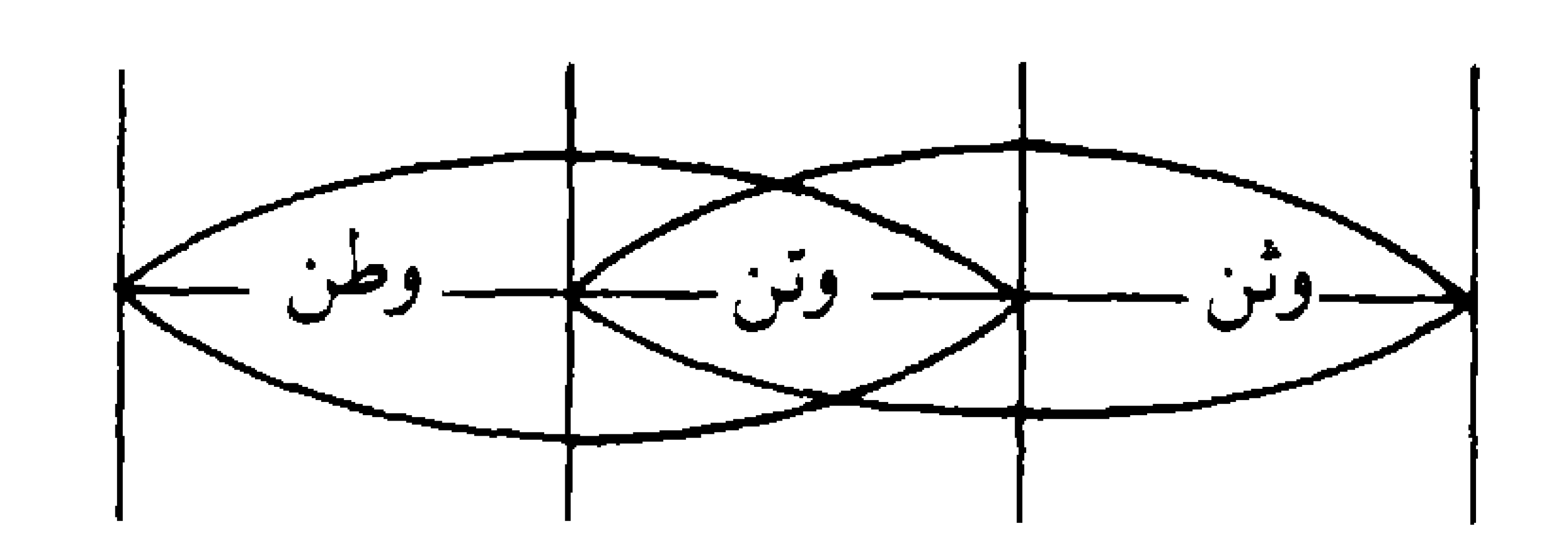
يبدو لي أن مجتمع الوطن في عصرنا هو الشكل المتطور لمجتمع الوثن قبل الإسلام. لذلك ألاحق بعض أشكال العلاقة العميقة من خلال شقائق مشتركة.

اللفظان /وثن/ و /وطن/ من وزن فَعَل. ويشتركان في الفاء واللام ويختلفان في العين:

ف ـَ ع ـَ ل
و ـَ ث ـَ ن
و ـَ ط ـَ ن

الاختلاف محصور في الثاء من /وثن/ وفي الطاء من /وطن/.

وهذان الحرفان قريبان بعضهما من بعض. الثاء لثويَّة ذلقية (من طرف اللسان) ومن بين الأسنان، والطاء لثوية ذلقية فقط. وكلاهما حرف مهموس لا رنين فيهما لأوتار الحنجرة. إلا أن الطاء مطبقة فخمة المصوِّت أو مستعلية، في حين أن الثاء لينة معتدلة يميل مصوتها نحو الانخفاض وهي رخوة يسيل الزفير من مُنْعَقَد مخارجها. والخصائص المشتركة تدفع بالواحدة إلى التطور نحو الأخرى، ولكن لا بدّ لذلك من واسطة. فالثاء تتحول طاءً بمرورها في مرحلة التاء: ث ← ت ← ط. والعكس صحيح. لكن التحول المباشر من الواحدة إلى الأخرى مشروط بأن تكون الثاء في جوار صامتٍ مستعلٍ كقولنا /طار/ من /ثار/. والنون ليس من الحروف المستعلية؛ لذلك على /وثن/، كي تتحول إلى /وطن/، أن تتحول أولاً إلى /وتن/. فهذا التحول يشكل المرحلة الوسطى. ولذا نعتبر /وتن/ حلقة مشتركة بين /وثن/ و /وطن/:



الوصف الذي قدمناه لكل من الثاء والطاء عضوي وله طابع نفسي حين يتعلق بكيفية سمعنا للحروف. ولكنه ليس فيزيائياً ولا رياضياً إلا بقدر ما هو السمعيُّ والعضويُّ من الفيزياء والرياضيات. فهل يصدق التجريد الرياضي في المضمار المعجمي بحيث ينشأ من تقاطع حقلٍ مدلولي مع حقلين مختلفين حقل مدلولي رابع تجتمع فيه الحقول الثلاثة الأولى؟ في المعجمات عندنا مادة /وثن/ ومادة /وتن/ ومادة /وطن/.

وفي الحياة والمأثورات نجد الناس يحولون الثاء تاءً: ثوم/توم، ثور/ تور. ويحولون التاء طاءً، ويعكسون في كلا الحالين. وما يقع تحت وعي الناس من هذا التحول يظل محصوراً في مجال النطق والسمع ولا يتعداه إلى مجال الفيزياء والرياضيات ومجالات أخرى نجهلها كالكيمياء اللغوية مثلاً. ونحاول الحصول على جواب من خلال ما جاء في معجم «لسان العرب»، وفيه كل مادة مستقلة عن أختها وليس عنده هذا النظر. إلا أن المعجميين الأوائل قد نظروا إلى المادة مع اعتبار تقليب الحروف، كما تطارحوا مسألة التحولات الصوتية وحصروا جهودهم في اللفظ والأربعة الألفاظ. لكن معجم الأُسَر الكبيرة لم يقم بعد. فمما جاء في مادة /وثن/: يقول الليث: «الواثن والواتن لغتان وهما الشيء المقيم الراكد في مكانه. وقد وَتَن ووَثَن بمعنى واحد. ومعناهما الدَّوْم على العهد». وفي المُحْكَم: «العَهْدُ أول المطر الوسمي». «وأنشد أبو زيد:

فَـهُنَّ مُـنـاخـاتٌ يُجَـلَّلْنَ زِيْنَـةً كما اقتانَ بالنَّبْتِ العِهادُ المُحَوَّفُ»

معنى العِهاد المُحَوَّفُ: مواقع الوسميّ نبتت حافاتها واستدار بها النبات.

ومادة /وطن/ جاء فيها: «وَطَنَ بالمكان وأوطن: أقام. وأَوْطَنَه اتَّخذه وطناً». و «الوَطَن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان». ولفظ /وطن/ يستعمل لغير الإنسان، فيقال: «أوطان الغنم والبقر؛ مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها». وجاء أيضاً: «مواطِنُ مكة: مواقفها». ومن الضروري أن تشتمل الأوطان الطبيعية على الماء. وتوطين المكان تمهيده ليصلح منطلقاً «ترسل منه الخيل في السباق».

لا نلاحظ في /وطن/ ما يدل مباشرة على التكاثر والتوالد، ولا في /وتن/. بينما نجد في /وثن/: «استوثنت الإبل: نشأت أولادها معها». و«استوثن النحل: صار فرقتين كباراً وصغاراً. واستوثن المال: كثر». وفي مقابل هذا نجد في /وطن/ لفظ «المِيْطان»، ويفسره الأصمعي: «هو المَيدان والميطان». فنحن نلمح في الوطن آثاراً من لوازم الخيل دون الماء والتكاثر. ونقدر أن مدلولاً لازماً متعلقاً بمدلولٍ أساسي لا يغيب عن الدال الأساسي إلا إذا ناب عن الدالِّ دالٌّ آخر من أسرته (في الأغلب). فأين الماء؟ نجد في الحديث نهياً عن «أن يُوطن الرجل في المكان بالمسجد كما يُوْطِن البعير». وشرحَ إيطان البعير بأنه «يأوي من عطَنٍ إلى مَبْرَكٍ دمث قد أوطنه واتخذه مناخاً».

اطَّردت بنا مادة /وطن إلى مادة /عطن/. و«عَطَنَتِ الإبِل عن الماء [. . .] رَوِيتْ ثم بركت». وقد «سُمّي المراح، وهو مأواها، عطناً». و«العَطَنُ للإبل كالوطن للناس، وقد غلب على مبركها حول الحوض، والمعطن كذلك، والجمع أعطان» كأوطان وأوثان.

هذا الشح بالماء في /وطن/ قابله سخاء به في أكثر من أخت من أخوات /وطن/. فـ«الطُّونةُ» في التهذيب عن ابن الأعرابي ـ هذا الرجل الجريء: «كثرة الماء». وفي /وثن/: «وُثِنت الأرض؛ مُطِرَتْ؛ ووُثِنَتْ [. . .] بالماء أي مُطِرتْ». لكن الكرم بالماء تجلى في /وتن/: «الواتِن: الماء المعين الدائم الذي لا يذهب». وفي الحديث: «أما تيماء فعينٌ جارية وأما خيبر فما واتِنٌ أي دائم». وفي شرح الوتين قال ابن منظور: «عِرْق [. . .] يسقي العروق كلها الدَّمَ ويسقي اللحمَ **وهو نهر الجسد**». فاضت /وتن/ بالماء، ولكنها أقامت صلةً حمراء مع /وثن/ حيث شدت انتباهنا بهذا النهر الدموي، «نهر الجسد»، إلى نهر دموي آخر كان يجري حقيقةً على النُّصُب من أوثان وأصنام، لكأنما أصل الوتين هو سيل الدماء من العتائر والقرابين والأضاحي والذبائح: «وما هُريق على الأنصاب من جسد». ومادة /جسد/ تفيد بعد التأمل: الدم الذي لم يُرَق، فإذا أُريق اقتضى ذكر ذلك كما جاء في شعر النابغة أعلاه. وهذا شديد الإغراء بتصور السجود قبل الإسلام عند المساجد التي ربما كانت مجاسد، أي أماكن إراقة الأجساد على الأنصاب، وذلك تسميةً ألطفَ من تسمية «مذبح»، كـ«مذبح الحرية» وغيره.

لنجرِّدِ الآن /وثن/ من الواو لأنه في نظرنا الصوتُ الذي لجأوا إلى زيادته في الثنائي المضعف لاشتقاق لفظ جديد انسجاماً مع وزن /فعل/ غير المضعف. ويكون الجذرُ الأصلُ إذاً هو /ثنن/. وهذه كما نُراها تكون اللفظَ المتكوِّنَ بمحاكاةِ صوت طبيعي إذا لم تكن تطورت

عن ثنائيٍّ مضعفٍ شقيقٍ أو وِحاديٍّ تضعّف. ونقدر أن /ثنن/ وأمثالها هي أكثر الألفاظ التي يقع فيها القلب وذلك لأن الصوتين الطبيعيين اللذين ينقلهما الثنائي المضعف إنما يكونان ملتبسين بحيث تختلط صورتهما على الحاكين. فمنهم من ينقل /ثنّ/ ومنهم من ينقل /نثّ/. هذه قاعدة. يجب مراعاتها وقت النظر في أصول الاشتقاق. نتبصر الآن في /ثنّ/. وأُرى أن أقرب أصوات الطبيعة إلى هذا المزيج من الجروس هو صوتُ ماءٍ قليلٍ يخرج منضغطاً من شق في صخرة. وهو بخلاف الصوت المؤلف من الثاء والراء والنابعِ من جريان الماء هادئاً فوق الحصى أو من انصباب ماء قليل من علٍ في ماء آخر. ومعجم /ثنّ/ ضعيف الدلالة على ما نبحث عنه وإن كان مفيداً. يقول ابن الأعرابي: «الثِّنان: النبات الكثير الملتف». و«ثنثن إذارعى الثِّن» وهو الكلأ الذي يعيد الدرّ إلى ضرع الحلوب بعد حَلْبها. و«نثنث إذا عرق عَرَقاً كثيراً». و«الثُّنَة من الإنسان [. . .] ما دون السُّرة فوق العانة أسفلَ البطن». هذه كلها إشارات لا تخلو من معنى الماء من قريب. والنون تقبل التحول إلى ج: ثج

وللثاء سبيل آخر، هو سبيلها إلى الشين: ث ← ش. وإذا كان هذا واقعاً يصبح من ضرورات البحث النظر في /شنّ/. فقد تكون متاهةُ معاني /ثنّ/ هنا. ويبدو أن /شنّ/ لا تخيب الرجاء، فـ«شن الماء على شرابه يشُنُّه شَنًّا: صَبّه صبًّا وفرقه» و«شنت العين دمعها كذلك». و«الشنين: اللبن يُصَبُّ عليه الماء». وشن الغارة: «صبها وبثها وفرقها من كل وجه». و«الشَّانّانِ عرقان ينحدران من أعلى الرأس إلى الحاجبين ثم إلى العينين» وقيل: الشانَّةُ «هي مدفع الوادي الصغير». و«الشوانُّ من مسايل الجبال: التي تَصُبُّ في الأودية من المكان الغليظ»، كأنها ما يسمونه هنا الشلّالات. ولا تبقى هذه المادة محصورة في الدلالة على الماء ولوازمه بل تتعدى السائل الحيادي إلى الدم. ويظهر ذلك في شعر عبد مناف بن ربعي الهذلي:

«وإنَّ، بعُقْدةِ الأنصاب منكم، غُلاماً خَرَّ في عَلَقٍ شَنِيْنِ»

وسواء أكان المعنى حقيقياً أو كناية فإنه يضع لفظ الدم الشنين في الموضع الملائم لنحر العتائر بين أيدي «الأنصاب». لكن ما هي النسخة الأصلية للوثن؟ إن تعريفه بأنه الصنم ووصفَهُ «كصورة الآدمي [. . .] تُعْمَلُ وتُنصَب فَتُعْبَد»، وتحديدَ مادته «من خشبٍ أو حجارةٍ أو ذهب أو فضةٍ أو نحاس أو نحوها» كلامٌ مفيد. وفائدته أن /وثن/ اسم جنسٍ مثل /صنم/. ما هو الوثن الأمّ؟ الوثنُ العَلَم؟

إذا كان أملنا غير كبير في الحصول حالياً على جواب إلا أن استقصاء الأسرة اللغوية التي ينتمي إليها كل من الـ /وثن/ والـ /وطن/ يؤدي خدمة الكشف عن فلكية تلك الأسرة وهيكلية المؤسسة الصنمية أو الوثنية. ولهذا الغرض ننظر في إمكانية تحول الثاء سيناً، مما ينتج عنه

تحول /ثنّ/ إلى /سَنّ/. يقدم لنا قاموس /سن/ التالي: «سنّت العين الدمع: صَبَّتْه»، و«سَنَّ عليه الماءَ: صبَّه، وقيل: أرسله إرسالاً ليِّناً [. . .] من غير تفريق، فإذا فرقته بالصب قلت بالشين» أي شننت عليه الماء. وتخطو خطوة نحو التمثال الضائع الذي يحمل اسم /وثن/ أو /صنم/ حين نقرأ في مادة /سنن/: «وسَنَّ الطِّيْن: طيَّن به فَخَّاراً أو اتخذه منه». و«المَسْنُون: المُصَوَّر». و«المسنون: المصبوب على صورة».

ويؤهبنا تصورنا لعلاقة /أنت/ بـ /أتِن/ وأصلاً بـ/أثن/ و /وثن/ للنظر في /أتن/. نجد في قاموسها: «أتَنَ بالمكان يأتِن أتْناً وأُتونا: ثَبَتَ وأقام به». و«الأتَان: الصخرة تكون في الماء». و«أتان الضَّحْل: الصخرة العظيمة تكون في الماء [. . .] صخرة تكون على فم الرَّكِيّ [البئر] فيركبها الطحلب حتى تَمْلاسَّ». و«الأتان: الحمارة والجمع آتُنٌ وأُتْنٌ وأُتُنٌ. والأتان قاعدة الفَوْدج [أي الهودج]. والأتانُ: المرأة الرعناء» وتلحق به /أتل/، و«الثَّيِّلُ: نبات لا يكون إلا على الماء ويستدل به على الماء».

مما يقال في الوثن إنه بلا صورة. حتى يمكن القول إن الصخور المكعبة المقدسة كانت تسمى أوثاناً. وأعتقد أن قواعد التماثيل التي تقام فوقها الصور المنحوتة تشير إلى مرحلتين في الأوثان: المرحلة التي يكون فيها الصخردون التشكيل والتشخيص والمرحلة الثانية تعلوها بالصورة المشخَّصة. وتفيدنا /أتان/ فوائد عدة: المادة صخرية، المكان الماء؛ /أتَنَ/ تفيد الاستيطان على الماء في استنتاجنا؛ وجمع الأتان كجمع: أُتُنٌ وأُتْنُ كـ أُثُـن وأُثْن؛ واتصال مدلولها بمدلول الحمارة والمرأة والهودج يجتمع له في الذهن ألفاظ /إناث/ و /أتان/ و /أُثُن/ و /أتون/. وينشأ تصور قوي من أن الأوثان صخورٌ طبيعية في الماء أو على الماء أو صخور معينة، مع صور أو بلا صور، تقام بجوار الماء وتمارس تجاهها شعائر دينية تؤدي إلى مؤسسة أو مؤسسات تعنى بأمور واقعية وأخرى غيبية. فالخبر عن هُبَل أنه «كان موضوعاً على بير في جوف الكعبة». والأزرقي يقول كان اسمها الأخف أو الأخفش. وأنا أربط الخوف بهذين اللفظين. كما أرى في اسم الخفاش الدلالة على الليل ـ الذي فيه خوف ـ وعلى الأماكن المأهولة عند أحواض المياه. «وقد اختصت اللات بالوادي الخصيب الذي تقع فيه مدينة الطائف». ومجتمعاتنا ما تزال حتى الآن تعتقد أن مصانع المياه: المهجور منها والمدفون والصالح والقريب من الحي والبعيد، إنما هي مسكونة بالجن والأرواح الخفية. ولعل الأصلَ في هذا الاعتقاد كامن في أن الجد هنا وروحه تطوف بالمكان. ولعل مجثمه أو مثواه أو مقامه في أعلى أمكنة المكان. فهذا الجد هو الأثل، هو الأثن، هو الروح المقدس. والله بالانكليزية /god/. والأوساط الجبلية يلفظ بعضها /جَدّ/ بإشمام فتحة الجيم ضمةً: جُد. ومن لطف الصدف (!) أن الماء بالانكليزية water: /وتَر/. والتعاقب بين التاء والثاء، كما الراء والنون، مطَّرِد.

و ت ر
و ت ن
و ث ن

دون أن ننسى إمكان تحول الواو ميماً؛ و ← ف ← ب ← م. مما يؤدي بالـ /water/ إلى /مطر/ ومن الأخوات (وفر) و (وثر).

هذا الملجأ الذي نتخيل أجدادنا يلجأون إليه يطرح سؤالاً لم نجد عليه الجواب الشافي بعد: لماذا أوكل الأقدمون حراسة المورد الأول للحياة، الماءَ، إلى حارس غيبي لا إلى ناظور من الأحياء؟ وفي أحسن الأحوال كان الناظور (الناطور) الحي وكيلاً للغائب. قد يكون السبب في أن الناطور الحي يحتاج إلى آخر فإلى آخر، بلا نهاية. أما الغائب فإنه يرانا دون أن نراه، وعنده الجِنّ. قد يكون الأهمَّ من الحصول على جوابٍ الالتفاتُ إلى تطليع الذات خارج الذات. والنظر إلى طَلْعتها في وجود مستقل يتعاطى معه الفرد والجماعة تعاطياً يختلف من حد/ أنا صانع تلك الهيئة/ إلى حد/ تلك الهيئة خالقتي/. وأظن أن المشروع الثقافي كله محكوم بطلوعِ فكرة يُخْتَلف في النظر إليها الاختلاف الذي ذكرناه. فتقول وتستعد لأن تتقبل أن الحياة أو جانباً منها مبنيٌّ وفقاً لهذه الفكرة؛ وإما أن تتمرد على الفكرة وتعتبر أنها فكرة عابرة مثل نسمة من أنسام الفَلَك لينة أو خشنة. ويكبر خطر الفكرة بقدر ما تستحوذ على الكثير أو القليل من عقول الناس وبقدر ما تشمل أو يقل شمولها للحياة. فالعلم يحاول القبض على الجزئيات والفلسفة والدين يحاولان القبض على الكليات. وعند تصديق الناس للفكرة يعني أنهم آمنوا بها ويعني أنهم أخذوا يجيرون طاقات وقوى واقعية لقوة فكرية خرجت منهم وانفصلت عنهم واستولت عليهم بما يرفدونها به من قوى واقعية ينتجونها يومياً. وإذا ما أذعنت النفوس للفكرة يسقط الخوف من خروج البعض عليها، لأن الذين لم يخرجوا يمنعون وهكذا يصبح الأحياء، ويصبح جزء من عالم الشهادة جنوداً عند الفكرة التي صارت خارج الناس والتي حُكِّمت بمصائرهم. وقد لا يجتمع المعارضون أو المرتدون إلا تحت لواء فكرة أخرى نقيضة أو مضادة أو مختلفة. وعندها تصبح جماعات البشر جيوشاً بقيادات من خارج أنفسهم يقودهم وكلاء ذلك الغيب، ويترجم للقادة مشيئة «الرب» أو «الربّة» عند اللزوم كُهّانٌ أكفاء كوسائل الإعلام ورجاله في عصرنا.

وإذا رجعت من /أتن/ إلى أمها /تن/ تجد: «التِّنّ: التِّرب والحِتْن. والتِّن: الشَخصُ والمثال». و «التِّنين؛ ضرب من الحيّات من أعظمها. والتنين: نجم رأسـ[ـهُ] يُعَدّ مع السعود والذنَب مع النحوس [و] تنّ بالمكان؛ أقام».

فـ /تنّ/ تمدنا بمعنى «التِّرب» و «الشخص والمثال» وهما ضمن تسمية التشابه بين الأشخاص باسم «مواطنين» والواحد مواطن. ولعل مادة /ت ر ب/ أقربُ لأن يخرج منها معنى

المواطن من السواد إلى البياض لو لم يكن الوطن سياسة وعقيدة. و /تَنَّ/ بمعنى «أقام» اتحدت في الدلالة مع أخواتها /وَتَنَ/ و /وَثَن/ و /وطن/. . . وليس فيها معنىٍ الماء إنما وصلت الأرض بالسماء عبر اشتراك نجم مخصُوص وحيّة مخصوصة باسم /تِنين. ولكن الأسطورة الجميلة حول التنين تجعله أعظم حيات البحر، تشكوه الحيوانات البحرية إلى الله، فترفعه سحابة وتحمله إلى بلاد يأجوج ومأجوج، فيجتمعون على لحمه ويأكلونه. هذه الأسطورة تصوره حيواناً مائياً، ومخيفاً لم تقو عليه حيوانات الماء الأخرى فاستعانت عليه بالسماء. ولعل في هذه الأسطورة إشارة إلى أن السحب تنطلق من البحر. وإذا كان لهذه الأسطورة من خدمة في حقل بحثنا، فتكون في موافقتها للاعتقاد بأن المياه مسكونة بكائنات مخيفة ظاهرة أو خفية. معهودة أو غير معهودة ولعل المياه والتفاف الأشجار من حولها يخفي ما يخفي؛ إن وراء الأكمة ما وراءها. وإني أرشّح المياه أصلاً لأساطير الجن. وكأن التصور كان على هذه الصورة: الأرض لها سكانها. وكل أرض يحميها أهلها. والمياه لها شأنها وكل مياه يحميها أهلها. والسماوات لها سكانها وكل سماء يحميها سكانها. وما الجن سوى عشائر الماء، فإذا اعتديت على مواطنها هاجمتك ودافعت عن أنفسها. أما إذا استرضيتها فإنها تكرمك وتبذل لك ما عندها من خيرات جمة وما عندها من خيرات هو المياه نفسها والنبات والحيوان على ضفاف الماء أو فيه. فبلاد الجن «من أخصب البلاد وأكثرها شجراً وأطيبها ثمراً» (الحيوان). أَمِنْها الجنة؟

وتسلمنا /تنّ/ إلى /طنّ/ من خلال التحول الذي يعتري حروفهما فيحيل التاء طاء والنون لاماً أو العكس: ت ⇔ ط، ن ⇔ ل. وأول معانيها المعجمية الماء. فـ «الطَّلُّ: المَطَرُ الصِّغارُ القَطر الدائمُ» و «طُلَّتْ بلادُك: أُمْطِرتْ»، و «الطُّلَّى؛ الشربة من الماء»، و «الطَّلُّ: هَدْرُ الدَّمِ»، و «طَلَّهُ الله وأطَلَّهُ أي أهْدَره»، و «الطُّلاءُ: الدم المَطْلول». و «الطَّلَلُ ما شخص من آثار الديار، موضع من صحنها يهيأ لمجلس أهلها، وقيل: طَلَلُ كل شيءٍ شخصه». وقال «أبو عمرو: الطِّلُّ الحَيَّة، وقال ابن الأعرابي: هو الطَّلُّ، بالفتح، للحية». و «قال الأصمعي: الطُّلالة الحُسْنُ والماء». قال «أبو عمرو: التَّطَالُّ من فوق المكان أو من السِّتْر». ولا شك في أن /طل/ تدفعك إلى /هطل/ بزيادة الهاء.

إذا كان الماء وصحن الدار يفضيان بالمادة إلى /وطن/ فإن هدر الدّماء يفضي إلى صبها على الأوثان أو إلى التقاتل. ولا ننسى أن الأصنام أو تماثيل مصغرة عنها كانت تحمل إلى ساحات المعارك لتنصر أصحابها. فقد التقت هذه المادة مع سابقتها باشتمال معانيها على الحَيَّة. ولم تخل من معنى «الستر».

وكان الأولى بنا الانتقال من /تن/ إلى /كن/ أو /تم/. لأن التحول بحرف أغلب منه بأكثر من حرف: تن/ كن، ت ← ك. أول ما تقرأ في لسان العرب في /كنن/. «الكنُّ والكنَّة

والكِنانُ: وقاءُ كلِّ شيءٍ وسِتْره. والكِنُّ: البيت أيضاً، والجمع أكنانٌ وأَكِنَّة. وفي الحديث: فلما رأى سرعتهم إلى الكِنِّ ضحِك». و«كَنَنْتُ الشيءَ: سترته وصنته من الشمس». وفي التنزيل: ﴿وجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجبَالِ أَكْنَاناً﴾. و«الأكنانُ: الغيران ونحوها يُستَكَنُّ فيهـا»، و«الكنّـةُ: السقيفة»؛ و«الكنانة كالجَعْبَة غير أنها صغيرة تُتَّخذ للنَّبْل». و«الكانون: الذي يجلس حتى يتحصّى الأخبار والأحاديث لينقلها»، قال الحطيئة يهجو أمَّه:

أغِـرْبـالاً إذا استُـوْدِعتِ سِرًّا وكـانـونـاً على المُتَحـدِّثينـا؟

«والكانون؛ الموقِد [و] المصطلى».

المعاني الوطنية في /كن/ هي: الكِنُّ البيت، وكننته سترته وصنته، وأكنان الجبال والغِيران وكِنانة السهام، والكانون: الموقد، وجميع هذه المعاني مما يكون في الكـنّ مستوراً. ويضاف إليه «كَنَنْت العلم» من «كننتُه وأكننته في الكِنِّ وفي النّفس». ونقرأ في الهامش الأخير لمادة /كنن/ في لسان العرب؛ و«كِنانة: قبيلة من مُضَر. ولولا الاسم الذي أُعطِيَ لزمزم لكانت دلالات المادة خلواً من الماء.

ونجد قناة سرية تصل مدلولات /كن/، من خلال «الكانون الذي يجلس حتى يتحصى الأخبار والأحاديث لينقلها» وتوليد الهاء من فتحة الكاف، بمدلولات /كهن/ التي نقرأ في معجمها: قال [الأزهري]: «الكاهن: الذي يتعاطى الخَبَرَ عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدَّعي معرفة الأسرار. . . كشقّ وسَطِيح وغيرهما، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن ورئياً يلقي إليه الأخبار»؛ وكفَّر الإسلامُ من يسمعون من الكهان: «وفي الحديث؛ من أتى كاهناً أو عَرّافاً فقد كَفَر بما أُنزل على محمد أي من صَدَّقهم». «قال الأزهري: فلـما بُعـث [محمد] نبيـاً وحُرست السماء بالشهب ومنعت الجن والشياطين من استراق السمع وإلقائه إلى الكهنـة بطل علم الكهَـانة، وأَزْهَقَ الله أبـاطيـلَ الكُهّـان بـالفُـرْقـان. . . وأطلع الله سبحانه نبيَّه (ص) بالوحيِ على ما شاء من علم الغيوب التي عجزت الكَهَنة عن الإحاطة به، فلا كَهانة اليومَ بحمد الله ومَنّه وإغنائه بالتنزيل عنها».

هذا الخبر لا ينفي عن الجن والشياطين سوابق استراقها أخبار السماء ونقلها لإلقائها إلى الكهنة. بل يؤكده الأزهري في معرض الإخبار عن إبطاله ليغني الله عنه بالتنزيل: «فلا كهانة اليوم. . .» وهو يهاجم الكهانة بالطبع لاعتبارها لصوصيةً و(«استـراق»)اً. واستنكارُ هـذا التجسس على السماء وأخبارها يشبه الصورة المكبَّرة لاستنكار التجسس على الأرض «وكانوناً على المتحدثين؟»: وينفعنا قوله «وحُرست السماء بالشهب» لأنه يقوي الظن بأن العرب كانوا يعلقون أهمية كبيرة على دور الأجسام المنيرة في الحراسة حتى عبدوها. ولعل الإسلام قد كرس دور الشهب في الحراسة لكن بأمر من الله: الصيانة والسناء وsun.

هذا هو الكاهن الذي كان أميناً لدى الوثن، يسفر عن أخبار السماء وإرادة السماء على الأرض ويسفر بينهما، قد نحاه الإسلام ونُحِّي معه التعبير ـ كاهن عَمَّن بلغ من العلم والحذق والحيلة درجة التعجب: ما هو قليل، كاهن! وإيانا أن ننسى هذا التحول: كنّ ←كهن، كنّ ← كلّ ← قلّ ← قال.

في /كهن/ التقى الإنس والجن. ولو أنهما التقيا في جهن لكان لغوياً أيسر على الفهم. لأن من عبقرية العربية أن تمد الفتحة الأولى من الثنائي المضعف بهاء بحيث تتحول جَنَّ إلى /جهن/؛ ومن غرائب الصدف أن يشيع المثل الذي فيه: وعند جهينة الخبر اليقين؛ كأن جهينة سيدة الكاهنات أو الكهنة. غير أننا لا نجد في /جهن/ سوى: «جهينة تصغير جُهْنة، وهي مثل جُهْمةِ الليل، أُبدِلت الميم نوناً، وهي القطعة من سواد نصف الليل. والجن على كل حال لا تجد خيراً من هذا السواد ستراً لها، فـ «جِنُّ الليل: شِدَّة ظلمته».

بعد هذا استطراداً إذِ الأولى بنا أن نمر من /كن/ إلى /جَنّ/ قبل /كهن/ و /جهن/. فما بين /كَنّ/ و /جنّ/ من معانٍ مشتركة كثيرٌ: «جَنَّ الشيءَ يُجنه جناً: ستره. و «كل ما سَتَرَ جَنَّ وأَجَنَّ». والجنين هو القبر لسَتْرِه». «والجنين: الولد ما دام في بطن أُمه لاستتارهِ فيه». وأنشد ابن الأعرابي:

«وَجَهَرَتْ أجِنَّةً لم تُجْهَرِ»

يعني الأمواه والمندفنة. والمِجَنُّ الوِشاح والمِجَنُّ التُّرْس» «والجُنَّةُ: الدرع» و «السُّتْرة»، و «الجَنَان: القلب لاستتارةِ». هذه معان تفيد أشياء مستترة. إلا أن المعنى الأسرع إلى الذهن من مادة /جَنَّ/ هو «الجِنُّ: ولدُ الجانّ... وهم الجِنَّةُ... سُمُّوا بذلك لاجتنانهم عن الأبصار... فَلا يُرَون». وفُسِّرت الجِنَّةُ الملائكةَ في التنزيل ﴿ولَقَدْ عَلِمَت الجِنَّةُ إنهم لمُحْضَرُون﴾، جعلوا بين الله وبين خلقه نَسَباً فقالوا: الملائكة بناتُ الله». و «جُنَّ الرجلُ جنوناً وأَجَنَّهُ الله فهو مجنون... إنما هو من نقصان العقل»... «والجانُّ: أبو الجن خُلِق من نار ثم خلق منه نسله». «والجانُّ: الشيطان» «وفي الحديث أنه نهى عن ذبائح الجِنّ» و «هو أن يبني الرجل الدار فإذا فرغ من بنائها ذَبَحَ ذبيحة... [ف] لا يَضُرُّ أَهْلَها الجِنُّ. «والجانُّ ضرب من الحيّات». «وجُنَّتِ الأرض إذا قاءتْ بشيءٍ مُعْجِبٍ» و «أرض هادرة متجنِّنة: تُهالُ من عُشبها» و «جنون الذُّباب: كثرة ترنُّمِه». «والجَنة: الحديقةُ ذاتُ الشجر والنخل» «والاستجنان: الاستطراب». «وكانت مَجَنَّةُ وذو المجاز وعكاظُ أسواقاً في الجاهلية».

اقتسم الوطن والوثن مادة /جَنّ/. فكانت المشتقات الدالّة على الملائكة والشياطين وسائر أنواع الجانّ وعلى الأعمال التي تنسب إلى العالم الغيبي الخيالي المنسوب إلى تلك

الكائنات من نصيب الوثن (ونصيب من شقائق الأنصاب التي يُسْتَقْسم لديها). والجَنَّةُ في القرآن وطن موعود يضحى لأجله بالأرواح، أولئك هم الشهداء.

ونستفيد من الهمز الذي تدفع بها العربية إلى مقتبل الثنائي المضعف بدلاً من الشدة أو لوزنٍ ومعنى مختلفين. فننظر في /أَجن/ ونجد أن معانيها تدور حول الماء الأَجْنِ الذي قد «تغير غير أنه شَرُوب». والأجْنة لغة في الوجنة. «والمئجنة: مدقة القصّار، وترك الهمز أعلى لقولهم في جمعها مواجن». والمئجنة من غير الهمز هي المِيْجَنَة. ولعلها اللفظ الذي يستهل به ساحل الشام أغاني المِيْجَنا (رد العامي إلى الفصيح، أحمد رضا). كأن القصارين كانوا يوقعون دق الثياب التي يغسلونها والأغاني على وزن:

عـالمِيْج يـابُو المِيـج يابـو المِيْجَنا   يابو الْعُيُون السُّوْدْ شـو بْحِبَّكْ أنـا

«والأَجّانة: المِرْكَن وأفصحها إجّا واحدةُ الأَجَانِيْن» فهذه إحدى شقائق /جن/ ومعناها لا يخرج عن العمل بهذا الماء الأجن.

ونجد في /وجن/ غلظة أرض وشظفاً لا نخرج منهما إلى لين إلا حين نقرأ: «والوجين: شط الوادي».

هـ، ع، ء، ح، و، ي: هذه الحروف تُقْبِلُ على الثنائي المضعف وتحل محل تضعيفه. كما أن الألف والواو والياء تتوسط فاءه وعينه وتقضي على التضعيف لذلك نراجع من أجل /جَنّ/ الجيم والنون على اختلاف الترتيب مع كل ما يستقبلانه أو يتوسطهما من هذه الحروف المذكورة.

لأجل هذا نتحول من /وجن/، بتحول جيمها دالاً، إلى /و د ن/ حيث نعرف أن «اتَّدَنَ الشيءُ أي ابْتَلّ» وأنه «يقال: جاء مَطَرٌ وَدَن الصَّخر» أي بَلَّهُ ولينه. على المبالغة، وأن «الوِدان مواضع الندى والماء التي تصلح للغَرْس». وقد «جاء قوم إلى بنت الخُسِّ بحجر وقالوا: أحْذِي لنا من هذا نعلاً، فقالت: دِنُوه» أي رطِّبوه أوَّلاً، رداً على التعجيز بتعجيز.

وأهم ما يطالعنا في هذه المادة ما جاء على لسان الليث من أنه قال: «الدِّيْنُ من الأمطار ما تعاهد موضعاً لا يزال يُربُّ به ويصيبه» وعلق على ذلك بالقول «لا يُعْرَف الدِّين في باب الأمطار».

والإخاءة التي نتتبع ألفاظها (أفرادها) إنما تلاحظ المعاني التي تنضاف إلى الدنيا الاجتماعية وإلى الدِّين. ولمسنا في أكثرها نصيب العقيدة والخيال وميزناه من نصيب الحس والعقل والوظائف الواقعية وأكثر ألفاظها يشتمل على معنى المطر والماء. حتى /هدن/ فإننا

نجد فيها معنى الدعة والاسترخاء والموادعة بين المسلمين والكفار. ومطالعتها تصرف النظر عن إمكان التصريح بدلالتها على الماء، حتى تبلغ السطرين الأخيرين وتقرأ: «الهَدْنة: القليل الضعيف من المطر». فقد يكون ذلك «الهَتْنة» بتحول التاء دالاً. ولكن /هتن/ هي شقيقة /أتن/ وهما وليدتا /تنّ/ شقيقةِ /ثنّ/.

2 ـ الوَثَن والصَّنَم:

لنحاول الآن أن ندرج مدرج تحول النون بعد تحول الثاء. إن النون في طريقها إلى الميم والراء واللام. تتحول ميماً بسبب الجرسين الحنجري والأنفي المشتركين بينهما، وتتحول راءً ولاماً بسبب الجوار في المخارج وبسبب الجهر أيضاً. فقد فسّر الزجّاج /ثَمَّ/ مِنْ «رأيت ثَمَّ» بـ «الجنة». والثُّمام نباتٌ وشجر. وكل ذلك ضمن العناصر المادية «وثَمَّ الشيء جمعه» و «الثومُ لغة في الفُومْ وهي الحنطة».

ن ⇔ م، ثن ⇔ ثم. ث ⇔ ت، ثم ⇔ تم. فماذا في /تم/؟ يغلب على هذه المادة معانٍ يعود أكثرها إلى عالم الدين البدائي: «التميمُ: العُوَذْ، واحدته تميمة» و «التميمة خرزة رقطاء تُنْظَم في السَّيْر ثم يعقد في العُنُق». وموقف الإسلام من هذا الطقس ظاهر في الحديث «من عَلَّقَ تميمةً فلا أَتَمَّ الله له»؛ ويقال: «هي خرزة كانوا يعتقدون فيها تمام الدواء والشفاء». ويقول ابن مسعود موضحاً موقف الإسلام: «التمائم والرُّقى والتِّوَلة من الشِّرْك». و «رجل مُتَمِّمٌ إذا فاز قِدْحه مرة بعد مرة فأَطْعَمَ لحمَهُ المساكينَ». «وتمَّمَهم أطعمهم نصيب قِدْحه». وهذا أيضاً رجسٌ من عمل الشيطان. أما المعاني التي تفيد الاكتمال فلا اعتراض دينياً عليها، وما زالت أُمهاتنا الوارثات يدعون لمن أفضلَ: الله يتممّ عليك.

ويمكن أن نلحق بـ /تم/ مادة /تأم/ حيث نجد من معاني التنجيم والوثنية «التوأم من منازل الجوزاء، وهما توأمان. والتوأم السَّهْمُ من سهام المَيْسِر، قيل: فيه فَرْضانِ وله نصيبان». والتوأمان: نبات. ومِن /تنم/ يقول ابن سيده: «التَّنُّوم شجر [...] كيفما زالت الشمس تبعها بأعراض الورق، وواحدته تَنُّومة [...] وأكثر منابتها شطآن الأودية». وقد سُمِّي أمثال هذا النبات بـ «عبَّاد» الشمس. والتسمية تنم عن مطلقي الاسم، وتعطي صورة عنٍ تصرفهم هم في عبادتهم. ولنعلم أن الاستقسام كان يتم بين أيدي الأصنام. وانظر إلى «التِوَلة» أعلاه واعتبر مادتها /تول/، واذكر بدر «التمام».

وقبل أن نخرج من الميم ننظر في /طمم/ و /أثم/ و /أتم/ و /وثم/ و /وجم/. يقول ابن شميل في الأخيرة: «الوَجَمُ حجارة مركومة بعضها فوق بعض على رؤوس القور والإكام،

وهي أغلظ وأطول في السماء من الأروم [=«قبور عاد»] قال: وحجارتها عظام كحجارة الصيرة والأَمَرَة، لو اجتمع على حَجَرٍ ألف رجلٍ لم يحرِّكوه، وهي أيضاً من صنعة عاد، وأصل الوَجَم مستدير وأعلاهُ محدد، والجماعة الوُجوم [. . .]؛ ابن الأعرابي: بيت وَجْم، والأوجام: البيوت وهي العظام منها»؛ فهل الوجم أصل الوطن؟ كأنه الشكل الأول للمئذنة ثم الصاروخ؛ وهو يدل على اتجاه الأنظار نحو السماء.

المعنى الشائعُ لِـ /وجم/ هو «السكوت على غيظ»، كأنها لفظاً ومعنى من شقائق /غم/. ولكن المعنى الأول يبدو من تطورات /وثن/ إلا أن يكون السكوت والغيظ باديين في تلك الأبنية الضخام. وغالباً ما توصف الآثار بمثل هذه الصفات: «تحرك أبا الهول هذا الزمان. . .» وعندها يكون الوجوم مشتقاً من اسم هذه الآثار لا من /غمم/. ويبدو أن /وكم/ و /وقم/ من /وجم/: ج ⇔ ك ⇔ ق.

هذا الشكل من البيوت الموصوف في /وَجَم/ هو شكلٍ بيوت الطين الشائعة في الأرياف السورية. ونعتقد أن هذا البناء قديم وهندسته على هيئة الخُص. والأشكال التي تبنى عليها الأوثان مختلفة الأوصاف. أو ليس فيها ما يشبه هذا الشكل؟ غير أن يكون بيت الوثن ذا قبة على هذا الطراز (القبة الحمراء؟) واللافت للنظرأن أحجام هذه الوجوم وأقدار حجارتها مما لا يبنى للإنسان العامي. فوِفقاً لما هي عليه الأهرام، تكون هذه الأبنية للملوك والآلهة. ومن معاني /وجم/ «رديء». وهذا قد يعرب عن موقف أصحاب اللفظ من أصحاب تلك الحضارة.

كان حق الكلام أن نصل /وثن/ بـ /وثم/ لكن الرياح لا تجري أبداً على ما يرام. وإننا سنقف متأملين عند هذا المعنى لِـ /وثم/ أي «وَثَمَتِ الحجارةُ رِجْله وَثْماً ووِثاماً: أدْمَتْه». ليس عندنا ما يدعـو إلى التأكيد بأن فعلاً من /وثن/ استعاض عن النون بالميم، أي /وثم/، واختص بمعنى الجَرْح - وإذا شئت زدت فقلت: الذبح والنحر للأوثان. وفي المادة معنى آخر لافت للنظر هو في «الوثيمة» حيث القَسَم، «والذي أَخْرَجَ العَذْق من الجريمة والنـارَ من الوثيمة»، جعلهم يستنتجون أن الوثيمة حجر القداحة، (الصَّوَّان). لا نريد أن نَرْفض ما يقولون. لكننا نريد أن نظن أن بعض حجارة الأوثان، لدى عَبَدَةِ النار والرَعد والنجوم، إنما كانت صوانية، أي مما يقدح ويسهُل استخراج النار منه وبه ولا شك في أن وسم أخت وثم. وإن لفظ /صان/ ليس ببعيد عن /زان/ و /ثان/ و /وثن/. ولكنك لن تجد في معجماتنا /ثين/ ولا /ثون/ فعليك عندئذٍ أن تجري إلى /تين/ و /زنا/. ولك في تفسير «التينِ والزيتونِ» /جبلان بالشأْم»، «مسجدانِ بالشام»، «جبال ما بين حلوان وهمذان»، «جبل في بلاد غطفان»، هذا بالإضافة إلى قولهم: «التين والزيتون هو الذي نعرفه»، و /تون/ قليل الفائدة، لكنما تكثر أسماء الجبال حول /وثن/، ويقولون عندنا: توَّن النار = أضرمها. ولنا كلمة في

/صان/، إذ علينا أن نعتبر صان من /صن/. فلا بدّ من أخذ تلك من هذه. وقد يخطر في البال أن /صن/ أصـل الصنم. وأن الميم يمكن أن تكون ميم /أمْ/ التعريف عشقتْ آخر الكلمة. وهذا موضوع بحث جدير كل الجدارة بالاهتمام، لما قد يكشفه من أن جذْر /أم/، الذي منه الأمُّ والأمُّ، أصلٌ لأداة التعريف التي تركتْ ميمها في صدر ألفاظ كثيرة وفي خواتمها، مع ما نُحِيَ فيها من مناحي الدلالات المختلفة. وهذه مسألة تحتاج إلى متابعة وافية. وأبدأ النظر في /صَنّ/ من ألعاب الطفولة. لقد كان بين البنانير التي نلعب بها واحدة مصنوعة من الحجر الصلد الداكن، وغالباً ما تكون هي القاذف واسمها «كَلّيح صَنّ». ويقول العامليون: هذا «حجر صَنّ». وحجر الصَّن، عدا الدكنة، على الصفة التي ذكرت مهما كان كبيراً أو صغيراً هو غير حجر الصَّوّان. فقد يكون لفظنا /صَنَّ/ تحولاً من /أصَمَّ/. لكن صَنّـتْ أذني بمعنى طنت. وفي اللسان: «المُصِنُّ: الساكت» وتقول العامة: /صِنّ/ بمعنى أنصت واستمع لما ينادى أو لما يقال. وإذا دققت جسراً من حديد أو خشب صلد فإنك تسمع ترديد طنين كالذي نسمعه عندما نقول: صَنَّتْ أُذني. وهناك صخر إذا ضربته بالمطرقة يطن أيضاً لشدة صلابته وتماسكه كأنه قطعة معدن متراص صرف. وأغلب ما يطلق عليه حجر /صَنَّ/ هو من هذا النوع في الصفا وليس في الدكنة. ولنا في /صَنّ/ من المعاني المعجمية ما يذكرنا بذبائح وعتائر الأصنام. لا شك في أن نتناً كان ينبعث من أماكن النحر وفي مواسم معينة. ولعله هو الذي خلق لنا «المصن: المنتن». و«الصَّنَّة» عند العامليين روائح المزاحل المنتنة. وصِنّين من مشاهير قمم لبنان. وفي اللسان: «المُصِنُّ: الشامخ بأنفه تكبراً أو غضبا»، و«من العظمة». فقد تميل إلى الاعتقاد بأن هذا المعنى دخل /صن/ من هيئات بعض الأصنام.

بعد هذا نقبل على /صون/ لنجد فيها «الصَّوَّان» و«الصَّوْن» و«التَّصَوُّن» و«الصائِن من الخيل». والقربى بين الصنم والصَّوان تظهر في وصف الأزهري له: «حجارة صلبة إذا مسته النار فَقَّع تفقيعاً وتشقق، وربما كان قدّاحاً تقتدح به النار، ولا يصلح للنُّوْرة ولا للرضاف» والصَّوْن والصيانة مرجوّان يرجوهما الناس من آلهتهم وأربابهم. والعامليون عندهم البيت «المُصَوَّن» البيتُ الذي بسور من الحجارة لا من غيرها. ولا يبعد أن تكون /صون/ أخت /سور/ من خلال أخوية الصاد والسين والنون والراء:

ص ⇔ س

ن ⇔ ر

صون ⇔ سور

فـ «الصائن من الخيل» هو «القائم على طرف حوافره من الحَفَا أو الوَجَى». وأما «الصائم

فهو القائم على قوائمه الأربع من غير حَفًا» وهنا تدفع بك /صون/ إلى /صوم/. وهذا مُبَرَّر صوتياً ودلالة:

ص ⇔ ص
و ⇔ و
ن ⇔ م

إن اللفظ الذي يوافق غيره في واقعه وأصله ومدلوله إنما هو شقيقه. لذلك لا نجد في أنفسنا الكفاءة على بت الأمر قبل النظر في /صم/. فإذا ساورك اعتقاد بأن /صم/ أخت /صن/ فإنك لا تدرك من بقايا أقوال العرب غير ما أدركه المعجميون. فقولهم «صَمَّتْ حصاةٌ بـدم» يفهم منه بعضهم «أن الدماء لما سُفِكت وكثُرت استنقعت في المعركة، فلو وقعت حصاةٌ على الأرض لم يُسمع لها صوت وأنها لا تقع إلا في نجيع». و «يقال: صَمِّي صَمَامِ، وصَمِّي ابنةَ الجبل، يقال ذلك عند الأمْر يُسْتَفظع». و «يزعمون أنهم يريدون بابنة الجبل الصدى» «ويقال إنها صخرة». إبنةُ الجبل صخرة. وابنة الجبل يمكن أن تكون الصنم التي يعبدونها. وقد لا يفهم قولهم لها صَمِّي إلا في ضوء أُسطورة الصدى حيث لا يسكن طائر القتيل قبل أن يُثأر له وتروى بالنحر «وفي الحديث: أنه نهى عن اشتمال الصَّمَّاء» فما هي هذه الشملة إذا لم تكن لباس «الصُّم» أو عبدة الصنم؟ قال أبو عبيد: اشتمال الصَّمَّاء أن تجلل جسدك بثوبك نحو شملة الأعراب بأكسيتهم [. . .] الصَّمَّاء ضرب من الاشتمال». وفي /صمم/ معنى القوة والسلام، و «رجل صميمٌ: مَحْض»؛ و «سيف صمصام وصمصامةٌ: صارم». «قال الليث: اسم للسيف والليل». «والصِّمصمةُ: الأكمة الغليظة التي كادت حجارتها أن تكون منتصبة». و «الصِّمصمة: الجماعة من الناس كالزمزمة». لماذا سموا جماعة الناس صِمصمة؟ أليست هي الجماعة التي تلتقي حول الصنم؟ (بحذف النون). ألا تجمع كلمة /الحجُّ/ معنى المكان والفعل والحجيج؟ ولماذا يشترك اسم الليل مع اسم السيف في لفظ واحد؟ أما في ذلك شيء من صلة الصوّان بالنار بالنجوم بالشمس والقمر؟ والبرق؟ هذه الطقوس الوثنية تتوقف إعادة بنائها على قدرة البحوث الأثرية ـ اللغوية لجهتي الكشف والترميم. ومن لا يفقه الحد الأدنى من قوانين تفرع الكلام يستغرب أن يُـرْبَطَ بين /صمم/ و /صام/ و /صنم/. إلا أن الصوامت من الألفاظ هي، في الغالب، كالأصلاب من الهياكل.

نقف عند الـ /صَوْم/ وما جاء عنه في الحديث والتنزيل. جاء في الحديث: «قال النبي (ص): قال الله تعالى: كل عمل ابن آدم له إلا الصومَ فإنه لي». (لسان العرب، صوم). ونجد هذا يوافق الصوم الذي في النذر من قوله تعالى: ﴿إنِّي نَذرتُ للرحمٰنِ صوما﴾ وأرى،

والعلم عند الله، في معنى الصوم الأضحية. فالصوم هو ما نذرته لتبذله على المذبح من البواكير قبل الإسلام. وما تزال لفظة /صَوْم/ في كلام من تبقى من رعاةٍ بين الجليل وحوران وصور ترد في جملة تدل على سن الشاة. «عندي عنزة على الصوم (عالصَّوْم)». ويقصد أنها لم تعرف بعد الفحل. والبكْر هو الذي كان يقدم أُضحية للآلهة. وفي قوله: «من مات فليَصُمْ عنه وليُّه» يقول ابن الأثير: أكثر الفقهاء على الكفَّارة [. . .] إذ كانت تلازمه». وأكرر؛ الكفّارة كانت تلازم الصوم. «والصوم، في اللغة: الإمساك عن الشيء والترك له». ومعها نقرأ: «والصَّومُ: البِيْعة» والبِيعة: «كنيسة النصارى وكنيسة اليهود». وفي الجمهرة: «النُّسْك أصلُه ذبائح كانت تذبح في الجاهلية». والمكانس في الأصل من تلك الأكنان. فتلك معابد كانت قبل النصارى وقبل يهو- د (يهوى + د = يهود). فلعل الصوم، بهذا المعنى بيوت الأصنام التي كان يجتمع فيها من يمارسون طقوساً دينية. وفي /صوم/: «صام النهارُ» و«صامت الريحُ» و«صامت الشمسُ»، و«كأنّ الثريا عُلِّقتْ في مصامها». تبدو هذه العبارات لغةً تعبر عن بعض الكائنات بما تعبر به عن الناس.

مما لا شك فيه أن تركة الجاهلية التعبيرية التي كانت تحمل كل تفاصيل اللغة الدينية قد بادت ولم يبق منها سوى ما ذكره المسلمون لموافقته الإسلام. أو ما قد ذكروه في معرض نهي الإسلام عنه، أو ما بدا حيادياً لا يُكترث له من جهة الديانة لأنه لم يمسسها بسوء. ومن هذا الأخير لفظ /الصوم/ الوارد في قولهم: «صام الرجل إذا تظلل بالصَّوْم». وشرح ابن الأعرابي الصوم قائلاً: «الصَّوْم: شجر على شكل شخص الإنسان كريه المنظر جداً، يقال لثمره رؤوس الشياطين».

فهذا شجر قريب الاسم والصورة من الصنم. ولعله كان موجوداً في بعض مواقع الأصنام لبني شبابة؛ وعن هذا الشجر قال ساعدة بن جؤبة:

«مُوَكَّلٌ بشدوف الصوم يرقبها من المناظر مخطوف الحشا زَرِمِ».

و «شدوفه: شخوصه، يقول: يرقبها من الرعب يحسبها ناساً». والصَّوْم: رمضان؛ والصوم: «الصبر على الطعام والشراب والنكاح».

ونرجع إلى /صَمَم/ وننطلق منها إلى /صنم/، مع أن هنا سبلاً أخرى تفضي إلى لفظ /صنم/. والصنم في «لسان العرب»: «واحد الأصنام، يقال؛ مُعَرَّب شَمَن، وهو الوثن». وبعد مقابلة بين معاني /صنم/ و /وثن/ يقول: «هو ما اتخذ إلهاً من دون الله». ويخرج المطالع لمادة /صنم/ في لسان العرب كالمقتنع بأن هذا اللفظ غير عربي. فليس منه فعل ولا صفة، مجذوم مذموم، لا ذكر لشيء من أسرته سوى «الصنمة» و«النصمة» أي «الصورة التي

تعبد» والداهية. لكننا نقرأ في تاج العروس عن القاموس: «الصَّنَمُ: خبث الرائحة»، وهو المعنى الأول. ومنْ هذا المعنى تتصل /صنن/ بـ /صنم/. وما يعقل من ذلك هو أن الذبائح أمام الأصنام كانت تفشي في الجو- بعد أن ينتن الدم- روائح كريهة منتنة إضافة إلى نتن الفرث. ولعل هذا ما دعا أبا نؤاس إلى القول: «ولست بآكل لحم الأضاحي». ويزيد تاج العروس: «الصنم: ما كان على صورة خلقة البشر والوثن ما كان على غيرها». وهذا النفي لخلقة البشر عن الوثن يقرب صورة الوثن من الطوطم. ويجدر بنا النظر في /طمم/: «طمَّ الماءُ: علا وغمر»، و«الطِّمُّ: الماء». و«طَمَّ رأسَه: جزَّه»، و«الطِّم: البحر، الماءُ الكثير، العدد الكثير، وطميم الناس: أخلاطهم وكثرتهم، والطِّمطم: ضرب من الضأن لها آذان صغار، والطِّمْطَمة: العُجْمة، والطِّمْطام: وسط النار».

يظهر أن /طمم/ من وسط /ثن/ و /تن/. فيها الماء والغمر والعدد الكثير والحيوان والنار. وليس فيها ما يدل على الأصنام صراحة ولا على العبادة خلا «الطِّمطام». ويعلق تاج العروس على ما يقال من أن /صنم/ «معرَّب شَمَن» بالقول: لا أدري أنه في أي لسان، فإنه في الفارسية بت. ويقول: «صَنَّم تصنيماً؛ صَوَّت». وهذا يوثق الصلة بين /صنم/ و /صنن/ بما هي هذه محاكاة صوتية. وما دام هناك شخص اسمه «صَنَّام» فإننا يمكن أن نعتبر دلالة الاسم إما على التَّصنيم بمعنى التصويت وإما على التصنيم بمعنى صناعة الأصنام أو خدمتها كـ عَبَّاد. و«النِّصَمة» قد تكون النسمةُ بمعنى الشخص من شقائقها، كما يقال: عبد اللات وعبد الله؛ «ابن الأعرابي: الصَّنَمةُ والنَّصمةُ: الصورةُ التي تعبد». فهذا شديد الوضوح في كون الصنم صورة. و«شَمَن» التي قيل إن معرَّبها /صنم/ قد تكون ما استكشف لاحقاً باسم «بعل شمين» أو «بعل سمين» الذي معبده في بلدة سَيْعة (ر. ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ص 122). وفي مادة /سمن/ نقرأ: «التسمين: التبريد، طائفية». وهذا الحرف يغري بصلة كبيرة بين الماء البارد والصنم والسُّمنة. ويزيد اللسان: ابن الأعرابي: الأسمال والأسمان الأُزُر الخُلْقان». و«السُّمَنِيّة: من عبدة الأصنام». كأنما الأصل في «الأسمال والأسمان» لباس السَّدَنة. ومن المشهور عند المتعبدين توارث عادة الاكتساء بالرث من الثياب.

لولا كثرة الإشارات على /وثن/ في العربية ولولا عالمية أكثر هذه الجذور الثنائية المضعفة كان يمكن اعتبار لفظ /وثن/ من لفظ أثينا، لما كان للإلهة الإغريقية من تلاق وتفاعل مع اللات، من الطائف حتى تدمر. ولفظ /ثيو/: [illegible] وأثنوس [illegible] / إلى جانب أثينا نجد /ثوى/ ونجد /عدن/ و /أذن/. . . . وعندنا إلى جانب /صنم/ الـ /سنم/ وبجانب /شمن/ أو /سمين/ مادة /س م ن/ التي ذكرت. وتتفق بعض مدلولات الجذور العربية التي توافق /وثن/ و /صنم/ في الأصوات والاشتقاق كثيراً مما نعرفه عن ديانة الوثنيين وأنظمة

حياتهم. فمادة /أثن/ التي منها الـ /أُثُن/ يمكن أن تتطور إلى /أثم/: أ ث ن: ن ← م:

[أ ث (ن ← م)] ← أثم

كما يمكن أن يشرد من /أثن/ شيء إلى /أثم/ فيما لو امتنع التطور الصوتلغوي بينهما، لأن الألسن والأسماع تحيل النون ميماً وبالعكس. فأنت تقرأ في /أثم/: «الإثم: الذنب، وقيل: هو أن يعمل ما لا يَحِلّ له». فقد لا يدخل الذنب في المحرم. لكنه هنا اعتبر غير حلال، أي أنه دخل حيز المنطقة الدينية. وعلى المذنب أن يتأثم بمعنى يستغفر. لكن التأثم قد تعني التقرب من الوثن والتمسح به والتضحية لأجل رضاه. قال ثعلب: «كانوا إذا قامروا فَقَمَـروا أطعموا منه وتصدقوا». فهل كان ما يُطْعِمونه، أو ما يربحونه ويُطْعِمون منه يسمى إثماً؟ أم أن الإثم جناية مجهولة الجذر الذي طلع منه اسمها؟ لقد قيل: الإثام «هو وادٍ في جهنم». و «شجرة الزَّقُّوم طعام الأثيم». والأثيم: الفاجر. وتفسيرهم الإثم بالقمار والخمر يشير إلى أن الإثم عمل كانت تسمح به الأوثان بل كان يجري في حرم الوثن وفي مناسبات (ربما) احتفالية. وقد يكون الفاجر من يفجر الدم أي من ينحر الذبائح، والقاسم من يقسم الجزور وفق ما تأتي القداح، ووفق أنصبة الميسر، أو ما شابه.

و /أثم/ أخت /أتم/ كما هي /ثم/ أخت لـ /تم/. وفي /أتم/ يقول لسان العرب: «أتَم يأتِم إذا جمع بين شيئين ومنه سُمِّي المأْتم لاجتماع الناس فيه». و «المأتم: كل مجتمع من رجال أو نساء في حزن أو فرح». و «قيل: الأتَوم: الصغيرة الفرج». وأكثر ما يهمنا في هذه المادة لفظ ومدلول المأتم لنسأل: هل كانت المآتم تعقد في حضرات الأُثُن؟ وهل كانت الأُثُم، عظام الشجر، أُثُناً؟ كل هذا تخمين يخدم الأثريات كما تخدمه. ونتراجع إلى /وثم/ لننطلق نحو /وسم/ لأن الثاء تبدل سيناً في الأحوال العادية. وغالباً ما تفعلها المدن. وأوّل ما يطالعك به ابن منظور قوله: «الوَسْم: أثر الكَيّ». ثم نقرأ قوله في الوسام: «والوِسام ما وسِمَ به البعير من ضروب الصُّوَر». ويهمنا الالتفات إلى «الصور». وهذه الصور لا شك تختلف من قوم لقوم أي من /وثن/ إلى /وثن/ أو من جد إلى جد. وجاء «في الحديث: على كل مِيْسَمٍ صدقة» وشرطها ابن الأثير: «كل عضو موسوم بصُنْع الله»، ولنقل نحن: كل مؤمن، ولكن بلفظ أهل الأوثان والأصنام: كل مِيْسَم. ثم نندفع قليلاً لنجد أن «الوَسْمِيّ: مَطَرُ أول الربيع». وليقَوِّ هذا ثقتَنا بأن آلهتهم كان يستسقى بها المطر. بل إن بعض الأمطار يسمى باسمٍ طالِعٍ من /وسم/ شقيقه /وثن/ وشقيقة /وصم/ بنت /صَمم/ أخت /صنم/. وإذا لم تصدق يأتيك ثعلب قائلاً: «أَسَمْتُه بمعنى وسَمْتُه». وأراني مضطراً للتذكير بشرح لسان العرب للوسوم: «الوُسُوم والوُشُوم العلامات»، والوَشْم «ثمانون قرية». وعندنا «نجوم الوسمي». وبها نرقى نحو

الصفة السماوية درجة أعلى. والمَوْسِم تعني المجتمع. ولكن أي مجتمع؟ «مَوْسِمُ الحجِّ والسُّوقة: مجتمعهما» و«كل مَجْمَعٍ من الناس كثير هو موسم ومنه موسم مِنى». يبدو أن الموسِم يتجاوز أهل الوثن أو يتجاوز المتسلسلين من جد واحد. إن السوق يقضي أن يتبادل الأقوامُ بضائعهم على تباعد أعراقهم. و«الوسيم: الثابِتُ الحُسْن». والوسْمَةُ... شجر له ورق يُخْتَضَبُ به وقيل هو العِظْلِم». وهذا اللفظ بعث فيّ شكوكاً كثيرة. هل اللام منه زائدة؟ وتختم المادة في لسان العرب بالقول: «والوسْمُ: الوَرَعُ، والشين لغة؛ وقال ابن سيده: ولست منها على ثقة». المسلمون المتشددون مع جَبِّ المعاني التي تضايق معاني إسلامية أصيلة. لكن اشتمال /وسم/ على معنى الورع يجعلها في صلب الدِّين، ربما الحنيف.

يمكن لـ /ثمم/ الثنائي المضعف أن يَسْتَبدِل بأحد عنصري التشديد ألفاً أو واواً في أوله أو عينه أو لامه:

وثم ← ثمم ← وثم
↙ ثوم

تتحول الثاء سيناً والألف واواً ونصير إلى /وسم/، /سام/، /سما/. «والسُّمُوُّ: الارتفاع والعُلُوُّ». و«السماء: السحاب» و«المَطَر». «ويسمى العشب أيضاً سماءً لأنه يكون عن السماء، وقد يكون أخاً للثُمام، وليس لسُمُوِّه. «والسماءُ: ظَهْرُ الفرسِ لعُلُوِّه»!! وسماء النعل: أعلاها التي تقع عليها القدم« (!) و«السُّمَاةُ: الصيّادون».... «جمع سامٍ. والسامي: هو الذي يلبس جوربي شعَر ويعدو خلف الصيد نصف النهار». و«سماوته شخصُه». و«السماوة: ماءٌ بالبادية» واسم الشيء وسَمُه وسِمُه وسُمُه وسَماهُ: علامته». وقال أبو العبّاس: الاسم رسم وسمة توضع على الشيءِ تُعْرَف به». ومن /سما/ «السُّومة والسِّيمةُ والسِيماء والسِيمياء: العَلَامة».

و «سَنَتِ النار: علا ضَوْؤُها». إن لفظاً مثل /Sun/ (الشمس) بالإنكليزية يذكرنا به لفظ (سناء)و(حسن) ويربط بين الشمس والنور والنار والـ /صَنَ ـ م/. و /سما/ و /شما/ أخوان. «التهذيب: ابن الأعرابي قال: شما إذا علا أمْرُهُ، قال: والشما والشَّمَع، والله أعلم». عاد النور يرتبط بالسمو. وعاد الصنم يَرْمُز لعبادة نيِّراتِ السماء، وأسباب المطر والعشب. الآلهة مثل البشر تحب الأجواء الندية المشرقة المعشبة: ﴿إن هي إلّا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾.

وتوصلنا /ثمم/ إلى /دمم/ بهذا المجرى: ث ← ت ← د، كماتوصلنا /ثنن/ إلى /دنن/ بالمجرى عينه. وفي /دمم/ نجد معنى الطلاء الأحمر على الأغلب. «دَمَّ الشيءَ يَدُمُّه دَماً طلاه. والدَّمُّ والدِّمامُ ما دُمَّ به. «ودمَّ السفينة يَدُمُّها دَمًّا: طلاها بالقار» والدَّم: نبات. والدُّمُّ:

القرابة». ودَمَّ رأسه يَدُمُّهُ دَمَّاً: ضربه فشدخه وشجه». «والدَّيْمُومة: المفازة لا ماء بها. الفلاة الواسعة»،«والدُّمادِم شيءٌ يشبه القَطِران يسيل من السَّلَم والسَّمُر أحمرُ». «والدمَّة لُعْبة» «والمِدَمَّةُ خشبة ذات أسنان تُدَمّ بها الأرض بعد الكِراب أي تُسَوَّى».

والميل ظاهر عند أصحاب المعجمات إلى فصل المواد عن بعضها. إنهم ميالون لفصل /دمم/ عن /دمي/. وفي معجم /دمي/: الدَّمُ من الأخلاط: معروف». وقصده السائل الأحمر الذي يجري في عروقنا. «وفي حديث العقيقة: يُحْلَقُ من رأسه ويُدَمَّى». و«كان قتادة. . . قال: إذا ذُبِحت العقيقةُ أُخِذَت منها صوفةٌ واستُقْبِلَتْ بها أوداجُها، ثم تُوضَع على يافوخ الصبيِّ ليسيل على رأسه مثل الخيط، ثم يُغسل رأسه بعدُ ويُحلَق» وقال ابن الأثير: «هو منسوخ، وكان فعلَ الجاهلية». «والمُدَمَّى الثوب الأحمر»: «والمدَمَّى من السهام الذي ترمي به عدوك ثم يرميك به. . . وعليـه دَمٌ». وكانوا يُقْسِمون بـ الدم. ففي حديث الوليد بن المغيرة: والدَّم ما هو بشاعر. يعني النبي (ص)، هذه يمين كانوا يحلفون بها في الجاهلية يعني دم ما يذبح على النُّصُب». ومنه الحديث: لا والدِّماءِ أي دماء الذبائح، ويُروى: لا والدُّمى، جمع دمية وهي الصورة ويريد بها الأصنام. والدُّمْيَة الصنم. ويقال للمرأة: الدُّمْية». و«دَمَّى الراعي الماشية. . أرعاها فسمنت حتى صارت كالدُّمى». «وفي صفته (ص) كأنَّ عُنُقَه عُنُقُ دُمْيَة، الدُّميةُ: الصورة المصوَّرة لأنها يُتَنَوَّق في صنعها ويُبالَغ في تحسينها». و«ساتي دَمَا: اسم جبل، يقال سُمِّي بذلك لأنه ليس من يوم إلا ويُسفَك عليه دم». والدَّمُّ: الدَّمُ. وهو قول الكثير من الناس وقول الهُذَلي: ونَشْرَقُ من تَهْمالها العين بالدَّمِّ. وقد كان التركيز في /دمم/ على الطلاء. بينما ركز في /دمي/ على السائل الحيواني الأحمر وعلى الدُّمْية بمعنى الصنم. فهل يكون الاسم المشتق من الدَّم مركزَ العلاقات الاجتماعية وعلى رأسها القرابة والدين؟ يقال: «خذ ما دَمَّى لك أي ما ظهر لك. ودَمَّى له كذا وكذا إذا قَرَّب». والأضاحي كلهاتقربٌ إلى الآلهة.

وهنا نرجع ونذكر بأن الدِّين تعني، فيما تعني، الماء. ولا ننسى جبل «ساتي دَمَا» الذي يذكرنا بأن مراكز أصنام كثيرة كانت في الجبال. وحول /دمي/ تستطيع أن تنظر في /دنا/ و /دام/ و /دن/. وينبغي النظر أيضاً في /دية/، و /دأم/.

3 ـ اللات والله

وننعطف الآن انعطافاً آخر. ونحاول في هذا الانعطاف الانتقال من /وثن/ إلى /وتر/. وسبيلنا هو التحول من: ث ← ت، ومن: ن ← ر. وفق تاج العروس: «الوِتْر. بالكسر. لغة أهل نجد، ويفتح، وهي لغة الحجاز: الفَرْد». و«قيل: الشَّفْعُ يومُ النحر والوِتْر يوم عَرَفة».

و «قيل الأعداد كلها شَفْعٌ ووتر». و «قيل: الوتر الله الواحدُ والشفع جميع الخلق خلقوا أزواجاً». و «الوتيرة: نَوْر الورد؛ والتيرة ماء بأسفل مكة؛ والوتيرة اسم لعقد العشرة. والوتيرة: الطريقة. . . من التواتر أي التتابع» و «الوترة عقد العشرة». و «الوَتِير ما بين عرفة إلى أدام». و «الموتور من قتل له قتيل فلم يُدْرِكْ بدمه». و «الوتر من أسماء الله تعالى وهو الفرد الفذّ جل جلاله». و «الوتر جبل لهذيل على طريق القادم من اليمن إلى مكة به ضيعة يقال لها المطهر لقوم من بني كنانة». هذا اللفظ مشبع بالروح الاجتماعية والدينية. الفرد والله الواحد والحساب و «يوم عرفة»، و «نَوْر الورد» و «ماء» و «عَقْد العشرة» ولا نفصل هذا اللفظ عن معنى العشيرة. ونضيف إليه صفة العصبية حيث يكون الوترة «عَصَبة تحت اللسان» و «العرق» من الذكر. فهذه مؤسسة اجتماعية واضحةُ الكثير من المعالم. وفيها الماء والجبل وفي الجبل ضَيْعة «المطهر» والاسم فيه معنى الماء والعقيدة الدينية والوطن، ثم إن /طهر/ من شقائق /طر/ و /ترر/ و /ثرر/ و /أكر/ و /عقر/ وإذ شئنا أن نجمع هذه الشقائق لنطرح منهالاحقاً ما ليس مستعملاً لجأنا إلى طريقتنا في إضافة ما تضيفه العربية وتحويل ما تحوله في مثل /طرر/، أي في الثنائي المضعف (ذي الصامتين المختلفين).

. طرر، ترر، ثرر، كرر، قرر

فإنها تأتي كالتالي:

أطر، وطر، عطر، . .
أتر، وتر، عتر، هتر، حتر
أثر، وثر، عثر، . . .
أكر، وكر، عكر، حكر
أقر، وقر، عقر، حقر

ثم الأجوف بالعلة والأحرف الجوف:

طور، طير، طار، طهر، طجر، طعر؟
تور، تير، تار، تهر؟
ثور، وفر

تليها النواقص منها: ثرى، كرو، كري، طرأ، قري، قرو. ثم تتحول الراء لاماً ونقع على /ثلل/ و /ثال/ و /تلل/ و /تال/. وتقف عند /ترر/ فتجدها تدور على الماء، وتستنتج إذا كانت لك عشرة مع الينابيع الجارية أن صوت /ثرر/ نابع مع تلك المياه. فإذا فتحت معجماً مثل petit Robert على أسماء العلم المشتملة على ثاءٍ وراءٍ متواليين تجد Thérain وشرحه:

نهر. . . فهل (طَهْران) منه؟ و «عين ثرَّة وثَرّارة وثرثارة: غزيرة الماء. . . وكذلك السحابة». و «عين ثرَّةٌ: كثيرة الدموع». وجمع شعر عنترة ثرة وقرارة في بيت.

«جاءتْ عليها كلُّ عين ثَرَّةٍ فتركْنَ كل قرارة كالدرهم»

و «رجل ثَرٌّ وثرثار: متشدق كثير الكلام. النبي: أبغضكم إليَّ الثرثارون المتفيهقون». والثرثار: نهر. والثرثار عين غزيرة، و «ثرَّرْتُ المكان مثل ثـرَّيْته أي نـدَّيته». و «وناقة ثـرة واسعة الإحليـل، وهو مخرج اللبن من الضرع». ومع نبع الكلام كانت أنهر الثرثرة.

يبدو هذا اللفظ مختصاً، في الأصل، بمعنى الماء ونبعه وجريانه. ولكن لماذا لا نفترض أن الوثن مشتق الاسم من محيط أصوات الماء؟ وإذا افترضنا أن أصل اللفظ غير عربي - وأرجح أنه عربي - فلا يمنعنا ذلك من افتراض نشوء ذلك الاسم الأم من أصوات ثرثرة الماء عند غيرنا كذلك. إن /لثن/ «أي حلو» ونهر الليطاني، ولا نعرف تحولات لفظِ اسمه، يكادان يقنعاننا، إضافة إلى «الوَشْن»، بأن أسماء ثلاثية كثيرة يجتمع فيها الثاء والنون أو أخواتهما إنما أصلها أصوات مائية. كأنما كان الوَثَنُ إله الماء، والأوثان آلهة الماء. ومثلما تعلـو أسهم إحدى المواد في زمن ما (البُرُّ مثلاً) تعلـو أسهم أحد الآلهة: الوثن مثلاً، الديّان مثلاً. ويسبقُ نشاطٌ ويغلب نشاطاً إنسانياً آخر: الحرب، السياسة، الاقتصاد، الثقافة، الفن. . لكل دور أعلى.

و /ثرّ/ أُمٌّ لأسرةٍ واسعة فيها /سرر/ و /سأر/ و /سار/ و /سرو/ و /سري/ وقال الفَرّاء: «السِّرُّ أخصبُ الوادي». وأسارير الوجه: «شآبيب الوجه أيضاً وسُبُحاتُ الوجه». «والشُّرّى: العَيّانة من النساء»، في قولهم: «أرْقِيْك بالله من نفس حَرّى وعَيْن شُرّى».

وإذا تركنا الأعنة للأشعة فإننا لا نعرف أين تحط بنا. لذلك سندرس عدداً محدوداً. منها /ثرى/. ثَرْرَ ← ثَرَى. انتقل تركيز اللفظ عن /رْرَ/ إلى /رى/. و «العرب تقول: شهر ثَرى وشهر تَرى وشهر ترعى. . . فأما قولهم /ثرى/ فهو أول ما يكون المطر فيرسخ في الأرض وتبتلُّ التربة». و «يقال: ثريت بك فرحت بك وسررت»: ثر/سر. و «الثُّرَيّا: من الكواكب - سُمِّيت لغـزارة نَوْئها». «يقولون مُطِـرنا بنوءِ الثُّرَيا». وإن /مطر/ ذاتها ينظر إليها من زاوية كونها تتألف من: م + طر، أو - في الأصل-من: م + ث ر. نلاحظ كيف ترمى بنا مادة الماء من الأرض إلى السماء. من عالم المطر والأرض الثَّرِيَّة إلى الثريّا وعلم الأنواء الذي أدى إلى تمثيل أيام السنة الشمسية بثلاث مئة صنم وستين صنماً «حول الكعبة» (الواقدي، المغازي ج 2، 832). «هُبَل أعظمها، وهو وُجَاهَ الكعبة على بابها». فلنتذكر /سنن/ و /سنو/ والسنة. ولنتذكر /ثني/ وأن /الاثنين/ واحدُها «الاثْن». و «الثنية» واحدة الثنايا من الأسنان: سن/ثن. و «يقال ثنيت البعير بثِنايَيْن كأن الثنايين كالواحد وإن جاء بلفظ اثنين ولا يُفْرَدُ له واحد». وكأن هناك لفظاً

مفرداً يدل على واحد حيناً وعلى اثنين حيناً؛ وإلّا - فيما يبدو - اشتق من لفظ /الاثن/ أو /الوثن/. وكل الألفاظ التي حاروا في تخريج معناها كالـ ثُنْيا «من الجَزور: الرأس والقوائم» و«ثِنْيٌ من الليل أي ساعة»، و«الثُّنون: الجمع العظيم»، و«الثُّنيانُ» من الرجال: «بَعْدَ السَّيد»، و«المثاني من القرآن». هذه وغيرها لا تجد تفسيرها من دون مادة /ثنى/ و /وثن/. و«الثناء» ؟! ما هذا الثناء؟! وأثنى عليه؟ ما هي؟ والمَثْناة: «ما استُكْتِب من غير كتاب الله» ما هي يا ترى؟ إن هذه الثروة الكبيرة في /ثني/ تشير إلى وثن ما. مزدوج الصورة على الأغلب. لعل فيه الذكر والأُنثى - ونضم مادة /أنث/ بالطبع إلى /ثن/ - ولعل «المَثْناة» كتاب ذلك الوثن. فيها- نظن - أدعية لذلك الرب وصلوات؛ وقراءتها تلاوة. وما هي تلك الاناث اللائي جاءت فيهن الآية: ﴿إن يَدْعُون من دون الله إلّا إنثاً وإن يدعون إلا شَيْطَناً مَّريداً﴾ (النساء، 117)؟ أهي اللات والعُزّى ومناة؟ أم هي سائر الأصنام، والصنم في «لسان العرب» مؤنثة؟ وهذه الثنائية في الاثنين هل يكون وراءها الوئام (من تأم) المقبل ما بين إله الجنوب وإله الشمال؟ «نجد إلهين أحدهما مذكر يُعْبَدُ في الجنوب من شبه جزيرة العرب وهو عثتر، والأُخرى أنثى يختص بها سكان شمالي الجزيرة ألا وهي اللات» (رينيه ديسو، العرب في سوريا ق. س. ص 124 ط 1985).

ونقف عند اللات في اللغة. ونجد في /لتّ/: «لَتَّ السَّويقَ أي بَلَّه»؛ «وقد لُتَّ فلان بفُلان إذا لُزَّ به وقُرِن معه». «واللاّتُ، فيما زعم قومٌ من أهل اللغة: صَخْرةٌ كان عندها رجل يَلُتُّ السَّويقَ للحاجِّ، فلما مات، عُبدتْ». والليث، وهي مهمة من الليث، يقول: «وفي حديث مجاهد في قوله تعالى: أفَرَأيْتُم اللاَّتَّ والعُزّى؟ قال: كانَ رَجُلٌ يَلُتُّ السَّويقَ لهم، وقرأ: أفَرَأيْتُم اللاتَّ والعُزّى؟ بالتشديد». قال الفراء: والقراءة اللات بتخفيف التاء، قال: وأصله اللاّت، بالتشديد، لأن الصنم إنما سُمِّي اللاّتَّ الذي كان يَلُتّ عند هذه الأصنام لها السويقَ أي يخلِطهُ، فخفف وجعل اسماً للصنم».

وأنت تجد أن أول المعاني يشتمل على الماء وهو بَلُّ السَّويق «المتخذ من الحنطة والشعير». المعنى الثاني معنى الاقتران. المعنى الثالث هو الصخرة التي كان عندها يُلَتُّ السويق ثم عُبِدت، أي جُعِلَتْ/ربة/، إلهَةً، صنماً. ومن قرأ بالتشديد شاء أن توافق اللات اسم الفاعل وفقاً لتصور المعنى.

ويهمنا من /لتّ/ شيءٌ آخر هو ما ذكره ابن الأثير: «وذكر أن التاء في الأصل مخففة للتأنيث». وبعد ذلك يقول ابن منظور: «وكان الكسائي يقف على اللاّه، بالهاء. قال أبو إسحق: وهذا قياس، والأجْودُ اتِّباع المُصْحف، والوقوف عليها بالتاء. قال أبو منصور: وقولُ الكسائي يُوقَفُ عليها بالهاء يَدُلُّ على أنه لم يجعلها من اللَّتّ، وكان المشركون الذين عبدوها عارَضُوا باسمها اسم الله، تعالى الله عُلُوّاً كبيراً عن إفكهم ومعارضتهم وإلحادهم في اسمه العظيم».

وفي مادة (لوه) من «لسان العرب» نص: «واللاتُ: صنمٌ لثَقِيف، وكان بالطائف، وبعض العرب يقف عليه بالتاء، وبعضهم بالهاء، وأصله لاهةٌ، وهي الحية». وقال الجوهري: «وجوَّز سيبويه أن يكون لاهُ أصلَ اسم الله تعالى».

ونص أبي منصور أهم النصوص التي جاءت في اسم الجلالة. وبناءً عليه نفهم أن /اللاتّ/، اسم الفاعل من لَتَّ، مذكر. وأن /اللات/، بدون تشديد التاء، مؤنث. وأن صيغة التأنيث تُخْرِجُ اللفظ من مادة /لتت/، وتمكِّن المتكلم من تبديل التاءِ هاءً؛ مما يجعلْ اللفظ: /اللاّه/، كما لفظه الكسائي؛ وهذا يجعل التجانس بين اسم الصَّنَم واسم الله (جلّت عزته) تاماً: اللاّه = الله. وقد كنا نريد أن نتساءل عن الفرق بين الاسميتن في التفخيم. لكن استنكار أبي منصور كان حالاً دالَّةً على المطابقة التامة. بقي أن نحاول الحصول على صورة لاسم اللات قبل التنزيل وثانية لاسم الله. ونجد اسم اللات بالخط الصفوي ضمن نقش مصور في كتاب تاريخ اللغات السامية لـ أ. ولفنسون، بيروت 1980، ص 186، على شكل سلسلة تمدها على الصفحة من اليمين إلى الشمال ثم تنعطف بها إلى اليمين ثم إلى الشمال هكذا: [رسم]، وذلك من أسفل إلى أعلى. وتأتي صورة اسم اللات ضمن هذه السلسلة، التي لا نجد فيها فصلاً بين كلمة وأخرى، بعد أول المنعطف من الشمال إلى اليمين. لذلك تأتي قراءتها كذلك من الشمال إلى اليمين بخلاف السطر الذي سبق سطرها والسطر الذي جاء بعده. ويتقدمها [ذ ا ل ن غ ر ب] ويليها: [و ش ع هـ ق م]. وهي على هذا الشكل: [و ا ت ل هـ ف].

وهنا تكون اللات بـ: هـ ل ت. ويقدر الأثريون نطقها بـ هاء الرجاء متصلة باللام بعد حذف همزة /ألْ/. ويكون المعنى: يا اللات... لكننا نجد عند أ. ولفنسون، ص 184، نصاً آخر، النص رقم (1)، كتب من أعلى إلى أسفل ومن الشمال إلى اليمين فالشمال: هكذا: [رسم]، أي بعكس الأول وفيه آخر كلمتين: [م ل س ت ل هـ ف]. ولفظهما: فها اللات سلام. لكن ولفنسون بعد أن أثبت لكل حرف صورته العربية ترجم الكلمتين الأخيرتين بما يلي: «يا ألله أقدم لك السلام». ولا أظن أن خطأً مطبعياً حصل له. بل ظني أنه قصد أن تقع الملابسة بين «اللات» و«الله». والرغبة عند المستشرقين لتوحيد اللفظين تبدو جامحة. فبعد أن يزايد ر. ديسو على زملائه في اعتماد الموضوعية يسوق هذا الكلام:

«ومن العجيب حقاً أن نجد كلمة الله تدل على إله في مجموعةٍ [نصوص] عربية قبل الإسلام بخمسة قرون أو ستة. غير أنه من الغريب أن هذه الكلمة قد وردت في النصوص الصفوية خمس مرات ولكننا نجهل كيف كان الصفويون يكتبونها، والواقع أن هذا الاسم المقدس كان مسبوقاً دائماً بـ هاء [هـ] النداء. ومع ذلك، فقياساً على اسم اللات، نستطيع أن

نذهب إلى أنه، في حالة الإفراد، كانت تكتب אלת(*) وأن العبارات التي ترد فيها الكلمة بهذه الصورة הלה (فيها هاء النداء) تدل على أن هناك حذفاً للألف التي في صدر الكلمة. وهذا يدل على أن المجموعات العربية، منذ أول التاريخ الميلادي، قد فقدت تماماً الشعور بقيمة الأداة [لعله يقصد هاء هاالله] في العنصر الأول من الكلمة، وأصبح مثل هذه الكلمة مثل لفظ اللات». (ص 133 - 134).

وتعليقاً على هذا النص نقول إن اللات وجدت في أول أسماء مركبة مبتدئة بألف مثل «אלתעתתר [ال ت ع ث ت ر] اللات - عثتر» (ص 125)، بينما لفظ الله لم يوجد إلا مبتدئاً بهاء وعلى هذه الصورة: הלה [هـ ل هـ]. وبناءً عليه لا يعود من فائدة وثائقية للقول: «وأصبح مثل هذه الكلمة [أي الله: הלה] مثل لفظ اللات [أي אלת : ال ت]. ويكون الشكل الوحيد الذي أمكن فيه للفظ /اللات/ أن يلتبس مع لفظ /الله/ هو من قراءة الكسائي الذي كان يلفظ: /اللاّه/ كلما مر بلفظ (اللات) وكان المشركون الذين كانوا يعبدون اللات، يعارضون بلفظها لفظ /الله/. وعندها نقدر أن الآيات التي تنفي أن يكون للرب الإناث أو الأولاد: «ألا إنهم من إفكهم ليقولون وَلَدَ الله وإنّهم لكاذبون. أصطفى البنات على البنين»، إنما تعمل على إعلاء (الله) بما هو مذكر عن (اللاه) = (اللات) بما هو مؤنث.

إذاً تكمن الثغرة التي لم يوفق أحد إلى سدها حتى الآن- رغم قراءة الكسائي» واعتراف أبي منصور وابن الأثير - في أن /الله/ مذكر، و /اللات/ حتى بلفظها الآخر أي /اللاّه/ مؤنثة. كيف تُحل هذه المشكلة؟

يظهر أثر رسوخ اللات في اللسان العربي ليس فقط من خلال ما أوردته المعجمات العربية من /لتت/، بل هناك /ألت/ و /ليت/ و /لوت/. تطالعك مادة /ألت/ في «لسان العرب» بـ: «الألْتُ الحَلِفُ». و «ألت عليه: طلب منه حلِفاً أو شهادة، يقوم له بها». يروى أن رجلاً سمع آخر يقول لعمر: «اتَّقِ الله يا أمير المؤمنين» فقال له السامع مستنكراً: «أتأْلِتُ على أمير المؤمنين؟»؛ و «روي عن الأصمعي أنه قال: أَلَتَهُ يميناً يأْلِتُه ألتاً إذا أَحْلَفَهُ». وهذا من /اللات/.

ونلاحظ أن /ألت/ تعود فتلتبس بـ /ليت/ حيث نقرأ في شرح /ألت/: «وألَتَه أيضاً: حبسه عن وجهه وصرفه مثل لاتَه يَلِيتُه، وهما لغتان، حكاهما اليزيدي عن أبي عمرو بن العَلاء». وفي التنزيل: «وما أَلَتْناهم مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ. قال الفَرّاء: الألْت: النَّقْص، وفيه لغة أُخرى: وما لِتْناهم». أما /لات/ و /ليت/ فأصلهما استغاثة باللات؛ פהלת (فَها

* اذا كان المقصود لفظ الله فيجب ان يكون الحرف الأخير هاء / ה / وليس تاء كما هو مرسوم. والاغلاط كثيرة في النصوص المكتوبة بالحرف العبري أو الحرف اليوناني. فلا يميزون السين من الميم ولا التاء من الها ولا العين من الجيم. عدا ما جاء رأسه في موضع رجليه.

اللات) أو فيا ليت. وقد ينظر في أمر /التي/ و /اللاتي/ و /تلا/. وقد يحلو لك أن تنظر في /عنت/.

ورسوخ لفظ /الله/ ظاهر في /أِلـهَ/ و /وله/ و /هلّ/، مع أن الأخيرة تجعل الباحث يفكر في أمر الهِلال والعبادة القمرية. وقد يكون لله في مواد /ألو/ و /علو/ و /عله/ شيءٌ من التناسل اللغوي لفظاً ودلالات ناهيكَ عما لله في مادة (لوه)!

ومدى اتساع المشتقات المتفرعة من أحد الجذور يدل على أهميةٍ خاصّةٍ لأحد مراكز ذلك الجذر. يمكن أن تنشأ حول المؤسسة المركزية مؤسسات فرعية. ويمكن أن تتشعب من اسمها أسماءٌ وأفعالٌ أو يمكن لذلك الاسم أن يدخل في تركيبات تظل تتجاوز الحصر. فمن الأسماء الكبيرة التي تشعبت لأهمية وظيفتها كلمة /أُمّ/. وهي لم تدرس بعد دراسة وافية. ومن أهم الألفاظ الدائرة في فلك الديانة الوثنية لفظا /عتر/ و /عقر/. فـ /عقـر/ يتسع بطرق عدة أهمها: أن يدل المشتق منه بوزن معيَّنٍ على أكثر من شيء، وأن تتكاثر مشتقاته وتنتظم في أكبر عدد من مقاييس الكلام، وأن يَدخل اللفظ المشتق مع غيره ليدل على معانٍ لم تكن من ضمن المادة. وهذا التشعب والتوسع والتكاثر يشبه في هيئته هيئة المؤسسة التي يعبر عن ترامي وظائفها وعلاقاتها وإنتاجها. والطريقة الرابعة التي يتم بها التوسع فهي تَحَوُّلُ بعضِ أو كل أصواتِ اللفظ لتنشأ ألفاظ لم تكن، أو لتجتاحَ مدلولاتُ اللفظِ المتحوِّلِ إلى غيره مساحةً من مشتقات ذلك الغير. وقد تكون المؤسسة دينيةً سياسيةً أو عسكرية أو ثقافية. وقد تكون شخصاً أو مادة لهما من الأهمية ما يملأ الشواغر ويحرك السواكن ويطيح المُهَلْهَل.

ويمكن أن يحدث عكس هذا، فتكون إحدى المؤسسات أو أحد الأشخاص قد احتلَّ قطاعاً واسعاً من الأوزان التي تنوف الألف والمئة، ويتصدع وينهار. وبانهياره قد ينهارُ البنيان اللغوي الذي قام بقيامه. كما ترى في انهيار معسكر اللّات. فلا /ليت/ ولا /لوت/ ولا /ألت/ إلا ما احتل زاوية لم يزاحمه فيها لفظ من المؤسسة الطالعة. فهذه /لَيْتَ/ في عز صباها، إذ لا مثل لها يضاهيها.

وخلاصة هذا المقال على الصعيد الديني تشبه الخاطرة التي ما تزال تنتظر من يجلو غوامضها؛ ومؤداها أن الآلهة في جنوب الجزيرة وفي شمالها ووسطها كانت عشية نهوض الإسلام على وئام فيما بينها. ولم توح المادة اللغوية الواسعة المتعلقة بأسماء أولئك الآلهة بأي تناحر يذكر فيما بين أفرادها ومجموعاتها. وبتعبير مختلف. إذا كانت القبائل تقتتل وتتعادى فإن كل إله من الآلهة المتعادي أتباعُها لا يُدعى إلا إلى مثل ما يدعى إليه الإله الآخر. بل يبدو أن المغازي ما بين القبائل كانت ماضية نحو إسقاط اضطراب القيم. وإن بعض القبائل أو الأقوام عرفوا آلهة غير محلية ولم يعارضوها كثيراً ولم يبالغوا في التعصب لها. ولعل الإسلام قد حمل هذا الطابع فلم يعاد القيم الكبرى في الجاهلية ولم يعتبر وجوده مرهوناً بإلغاء ما عداه. وإن الله

العلي العظيم قد لاقى من الآلهة الوثنية إذعاناً وتسليماً أعجل من ذاك الذي لاقاه البدر الطالع من ثنيات الوداع في صفوف الأحلاف وفلول الأحزاب، وأسلمت له العربية الوثنية وجهها، ومضت في التطهر، قدر المستطاع، من مدلولات الآلهة المهزومة التي قد تغضب جلاله وعزته لما كان بينه تعالى وبينها من اشتراكات لفظية ومعنوية: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أو ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الأسماءُ الحُسْنَى﴾ (الإسراء/ 110).

1 ـ تحصل للناس من المعارف عن أنفسهم أنهم أحياء وأنهم يتحركون وفقاً لمصالحهم، مصالح أبدانهم وأنفسهم وعقولهم.

ولكن قد ينشأ تناقض في ما بين القوى المحركة نفسها. ينشأ تناقض بين حاجة هذا العضو من الجسم وحاجة عضو آخر. يجبر المريض أحياناً على التزام رقاد محدد. فيحتاج الجنب الذي ينام عليه إلى الراحة ولكن حاجة العضو المصاب تقضي بأن يلتزم المريض النوم الموصوف. غلبت حاجة العضو المصاب على حاجة العضو السليم. ومن أسباب الانصياع لحاجة العضو المصاب أن الألم قد يكون أكبر إذا تغير الوضع، أو قد يكون المريض واعياً أن الضرر يكون أكبر إذا أخضع العضو المصاب للنيابة عن العضو السليم. وليس من الضروري أن يكون مصيباً في ما يعتقد.

وهناك مسألة أخرى هي أن حاجة بعض الأعضاء قد تكون من القوة بحيث تستغرق كامل اهتمام الشخص فلا يعود يلتفت أو ينتبه إلى حاجات الأعضاء الأخرى. وفي هذه الحال تتأذى الأعضاء التي لا تتغذى دون إدراك صاحبها المستغرَق في تلبية الحاجة الطاغية. وقد يلاحظ البعض هذا الخلل في الشخص فينبهونه إلى حاله. وقد ينفع التنبيه أو قد لا ينفع. ويمكن أن تشتد الحاجة لدى أحد الأعضاء المهمَلة فيؤلم صاحبه إيلاماً يعطل انصرافه التام إلى تلبية الحاجة المهيمنة. وإذا لم يكن كذلك يظل المرء منشغلاً بشيء عن شيء حتى يستنفد عنف الشاغل ويقع صاحبه في شغلٍ شاغلٍ جديد. ومنه أن يدأب على حال مماثلة أو يعدل.

إذا عَدَّل من موقفه ونظر في حاجات شخصه نظرة متكافئة العناصر، يكون قد وصل إلى ما يشبه العدل في الموازنة ما بين حاجات الجسم والنفس. ولكن حيلته في ذلك محدودة بهذه الحدود: أن تتوازن ضغوطات الأعضاء الجسمية ليتوازن الاهتمام بها. وأن تتوازن التطلعات الفكرية (النفسية) بحيث لا يجر بعضها البعض الآخر إلى الهاوية.

ولكي يحصل التوازن الأخير لا بدّ أن يحصل توازن في أبعاد النظر. والتوازن في أبعاد النظر وليد خبرة بعينها؛ خبرة متوازنة العناصر كذلك من حيث تترك صاحبها متباني الاهتمام بحسب تَبَايُنِها.

والخبرة لا تكون متوازنة العناصر إذا حُصِّلت عن طريق الغرق في تلبية الحاجة الطاغية

لأعضاءٍ وقوى دون أخرى.

2 ـ يكاد يتبين أننا جعلنا شخصية الشخص لا تكون إلا بهذا الشخص، ونكاد نكون قد عطلنا دور الواقع الاجتماعي والطبيعي (الكوني) في بناء شخصية الفرد. ولكن الأمر ليس كذلك. فالطفل الذي يكسر الراديو (وقد يكون على حق) يضربه ذووه على يده أو يشلطون أذنه أو يحرمونه من تلبية بعض الحاجات أو يصرفونه إلى الألعاب أو يخبئون ما يخشون عليه منه... وفي جميع الأحوال يكتسب الولد خبرة. قد يكون فعل هذه الخبرة أن يتذكر الولد ما جرى له سابقاً عند إقدامه على العبث بالراديو وما يرتبط به في ذهنه نتيجة خبرة ثانية. ولكن يمكن أن تكون رغبته في اللعب آسرة إلى حد لا يتذكر معه العقاب الذي لاقاه سابقاً أبداً، أو قد يتذكره بعد فوات الأوان، أو قد يتذكره ويجد أشهى إليه أن يلعب مع العقاب المنتظر.

وهناك حالة أخرى هي أن الولد يمكن أن لا يربط بين الراديو والتلفزيون ولا يفطن أن اللعب بالتلفزيون يكلف ما كلف اللعب بالراديو إن لم يكن أكثر. فيلعب به وقد يكسره ويلاقي عقاباً ويكتسب خبرة جديدة، وهكذا...

هذا يعني أن الخبرة يمكن أن تؤثر على الحاجة فتلطف منها أو تزيدها ضراماً. وكثيرة هي الحاجات المتولدة عن خبرات، أي ليست هي غريزية. وهذا يعني أيضاً أن الخبرة تزود الحاجة بأبعاد مختلفة كأن لا يعض المرء حبيبه الثاني إذا كان عضه للأول قد حرمه منه. وهذا يعني أن المرء أحياناً يعرف ويحرف، كما يعني أنه يعرف العاقبة أحياناً ولا يتوقاها لعجزه عن توقيها، ولعل في النكتة التالية، التي يبدو أنها غربية، بعض العبرة: واحد وواحدة يمارسان الجنس بين قضبان الخط الحديدي، ويصفر القطار في لحظات الرعشة المتبادلة، فلا العاشقان حادا ولا القطار يستطيع الوقوف رغم وعي العاشقين والسائق لخطورة المنتظر. على من الحق أيها القاضي؟

فالعجز كما رأينا يكون عجزين: عجز صاحب القرار عن التحكم بالقرار تحت وطأة الحاجة النفسية ـ الجسدية، وعجزه عن اتخاذ القرار المناسب تبعاً لعجزه عن الإحاطة بمجمل الظروف التي ستتفاعل مع القرار أو عن التنبؤ بما يؤول إليه التفاعل المتعدد.

3 ـ إذا تركت الخبرة أثرها في تأثير الحاجات على أصحابها، والظاهر أنها في الغالب تكون فاعلة، يكون ذلك معناه أن الإنسان في سعيه إلى تلبية حاجاته النفسية ـ الجسدية يقيم اعتباراً للبراني. أي لأناس آخرين وللطبيعة. بل إن هذا يجعل من حاجات الآخرين حاجات للفرد باعتبار هذه لا تتلبى ولا ترضى إلا إذا لبيت تلك ورضيت. ويكون معناه كذلك أن كل تربية تظل غير مجدية ما لم تحافظ على التوازن التلبوي ما بين حاجات سائر الأعضاء.

ولكن التربية التي تنطلق هذا المنطلق تصطدم بالعديد من العوائق. ومن أبرز تلك العوائق عجز الساسة، طيلة التاريخ، عن التحكم بهيئات الحاجات ومصادر إشباعها. فلا الحاجات كانت متماثلة مع الموارد المشبِعة، ولا الموارد المُشْبِعة استطاعت اللحاق بضرورات الحاجات أو تلبيتها. ولا نعرف إن كان ذلك ممكناً لعجزنا عن إدراك مستقبل كل من الحاجات وضروراتها لاعتبار أن الحاجات تفني ضروراتها التي بفنائها تفني الحاجات ذاتها؛ فالعلاقة بينهما علاقة قتل دائم من هذا القبيل. ومن أبرز العوائق أيضاً استحالة جعل الناس، حتى الآن، يرضون بتقاسم متوازن للخير والشقاء، أي استحالة جعلهم يتمثلون أن حاجة الآخر قسيم وشقيق الحاجة الشخصية. بتعبير آخر، إذا قل القمح دون مستوى حاجة المجموع إليه، من يضمن رضى كل فرد من المجموع بقسط ناقص عن حاجته إليه؟ لا يضمن ذلك سوى أن يكون في الاعتبار الفردي الشامل: حاجة الواحد من حاجة الآخر ورضاه من رضاه بنسب متعادلة. وهذا الاعتبار تنقضه حقيقة سبق الإشارة إليها وهي كون الحاجة العضوية تستشري أحياناً إلى حد الغفلة عن العواقب: كثيراً ما يقول المتيَّم في وجه التحريم: ليكن ما يكون أو «الْبَدُّو يْصِيْرِ يْصِيْر»... هذا إذا فطن لما يمكن أن يصير. ويمكن للحاجة أن تستشري وتجنح إلى حد الضرب عرض الحائط بضرورات حاجات الآخرين عن سابق علم وتصميم. ونشهد اليوم ما هو أشد بهيميّة: انصباب عمل الوعي في التخطيط لسرْط الآخر واعتباره ، فني أم لم يفن، من ضرورات التلبية لإحدى حاجات السرطان السارط.

ويشكل هؤلاء مدرسة «بْـرَاوْ عَالشَّاطِر» (bravo). وهي مدرسة متفشية إلى حد سكوت معارضيها خجلاً من الرأي العام الذي هو في الغالب من تلامذتها. ما العمل بهذه المدرسة وبتلاميذها؟

إما أن يتركهما المتضرر يأكلانه نَسْلَةً نسلة انطلاقاً من منطق: «عيشة الذبانة ولا الجبانة» (الجبانة: المقبرة)، أو من منطق: «من ضربك على خدك الأيمن أدِرْ له الأيسر»، أو من منطق: «ألإيْدِ الْمافيك تْعضها بُوْسها وْإدْع عليها بالكسر»، وإما أن يتصدى لهما. فإذا تصدى لهما يُتَوقع أن يغلباه، فيواصل شبه ما كان عليه؛ وإذا غلبهما يمكن أن يضعهما موضعه قبل غلبهما؛ وإما أن يسلك سلوكاً آخر. والسلوك الآخر يمكن أن يساوي بين المتصارعين. وإذا تساوى المتصارعون، والتاريخ لا يعرف هذا التساوي إلا في حال توازن قوى الخصوم، ينتظر أمران. الأمر الأول: أن يعتبـر المغلوب الدرسَ الذي لُقِّنه ويبقى الغالب الجديد على روح الموازنة في تلبية الحاجات، الروح التي تمثلها المغلوب، افتراضاً. والأمر الثاني أن لا يتمثل المغلوب وأن يختل تمثل الغالب لتلك الروح فيحصل الانقضاض الذي يفضي إلى روح التفاني أو إلى روح التراضي التي تنتظر ـ بحسب التاريخ ـ من ينقضها.

4 ـ ويبدو أن هذه الدورة الصراعية تتغذى أيضاً بعامل إنساني عضوي لا يمكن تلافيه، وهو انفصال الأجهزة العصبية عند الواحد منا عن الأجهزة التي للآخر. فلا يعود الرمز الذي نتفاهم به قادراً على إشعال معاناة الواحد في عصب الآخر. فالرمز يعادل ذكرى لخبرات متكرّرة لذلك نحن محرومون من الإحساس مع الآخر إنما نتذكر بالرموز، مجرد تذكر، شيئاً مما سبق لنا نحن أن عانيناه. بهذا القدر تعنينا تجربة الآخر، بهذا القدر تثيرنا. وقد تكون النخوة التي تستثيرها معاناة الأخ (ابن العشيرة) في أخيه أقوى من نخوته لذاته. فالذي جُنّ هنا ليس الإحساس المشترك، بل الحاجة المتولدة في الشخص نتيجة تأثر أيديولوجي مقرون بالخبرة؛ بمعنى آخر، الحاجة الشخصية التي يغذيها الأخ، ومن ضمنها الإدمان على الأحاسيس التي تكون به. مع أن التوازن قلما يتوفر بين الأخ وأخيه؛ حتى وإن رأيت الأخ يفدي أخاه بالنفس إعلم أن كلاً منهما ينشد غير الهدف الذي لصاحبه ويلبي غير الحاجة التي له. إن قناة الإحساس المتبادل بين الشخص والآخر مقطوعة ولا سبيل إلى وصلها. ارتعاشة الجنس التي تحدث في الأنثى والذكر في آنٍ واحد ليست إحساساً متداخلاً رغم كل مظاهر الالتحام العضوي.

ليس هناك من لذة مشتركة ولا ألم مشترك. مصدر اللذة والألم يكون أحياناً مشتركاً. فالناس الذين تفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم موجودون وبكثرة غالبة وفي كل الأرض. وهذا ليس معناه التعاطف بينك وبينهم. إن معناه أن الذي ساءهم يسوؤك وأن الذي لذّهم يلذك، أو أن حالهم السيئة تسوؤك وحالهم اللاذة تلذك. نفترض أن المظلومين يلذ لهم اندحار الاستعمار. واندحر الغزو الأميركي لڤياتنام فالْتذَّ كارهو الاستعمار. يكون المفرِح مشتركاً ولا تكون الفرحة، كشعور، متواصلة ما بين شخص وآخر، بهذه الحال يمكن أن يفرح اثنان بنسب متعادلة مع كون أحدهما عدوّاً لدوداً للآخر، لو تمكن منه قتله. وفي الحال الثانية يتوفق أحبابنا في مساعيهم التي لا تعنينا فيفرحون فنراهم فرحين فنفرح. فرحتهم تعتبر المؤثر الخارجي الذي أوصلنا إلى الفرح. موضوع فرحتهم نجاحهم، وموضوع فرحتنا فرحهم.

5 ـ هذه السدود القائمة بين حواس إنسان وإنسان لا يثقبها سوى العقل. ومهما تكن هذه الثقوب ضيقة في الوقت الراهن يظل توسيعها ضرورياً بالنسبة للإنسان.

يبدو أن التماثل العضوي ـ العصبي لابناء الجنس قد يمكّن، بالتأثيرات المتماثلة، من الحصول على نتائج متماثلة. نتوقع أن يكون الحكم واحداً من حيث الجوهر. إذا اكتوى الإنسان بالنار التي كوى بها أخاه يمكن أن يختزن خبرة تجعله وتجعل غيره، ممن كسبوا خبرة مماثلة، يدركون أن ضر الآخر يجلب ضراً لمن أضر. وإذا قاسم واحدنا أخاه الخير الذي جناه،

يمكن للآخر أن يبادله، عن رضى، جميله بجميل مماثل. هذه الأمور ممكنة، ولكن عكسها أو غيرها ممكنان أيضاً.

ويصل الإنسان في علاقاته بالآخرين وبالطبيعة إلى مشاكل وعقد يستعصي حلها على الأفراد والجماعات. ويصل الاعتقاد بالناس إلى حد اليأس من حلول مُرْضِيَة. ثم يأتي الفرج في أحلك الساعات. قد يأتي على أيدي أشخاص كانوا عاديين إلى الأمس. وبقدر ما يكون الموقف مستعصياً، وبقدر ما يكون صعباً، وبقدر ما تقترب الحاجة الحيوية من موتها بسبب انطماس ملبياتها، بقدر ذلك تأتي الحلول باهرة وتكتسي هالة الألوهية والسحر. بقدر ما يحيا الناس بالحلول يضعفون أمامها وتستولي عليهم ويسترخصون نفوسهم إذا ما قاسُوها بها. بقدر ذلك يتحول أصحاب الحلول من أشخاص عاديين إلى أبطال خارقين، إلى معبودات. وبقدر ذلك تصبح أسماؤهم وفعالهم وأقوالهم مُثُلاً عُلى في مجتمعاتهم: «أنِي دخيل مُحَمَّد، فيه أحسن من اسم مُحَمَّد؟!» وتخضع الأسماء، أسماء العاديين من الناس لقانون الراحة في النطق، فينادي الناس من اسمه /محمد/ منهم بـ /مْحَمَّد/ (بتسكين أوله)، وحين يذكرون اسم نبيهم يجمدون العمل بالقانون ويلفظون الاسم، كما توارثوا نطقه، دون تغيير محسوس: مُحَمَّد.

من هذا المنطلق نفهم نشوء المحبة والاحترام للأبوين. وبه نفهم نشوء الزعامة كولاءٍ جماهيري ومحبة جماهيرية لشخص، وبه نفهم تأليه التمر والحيوان... وبه نفهم التأييد الجامح لبطل رياضي ينكي خصوم جماهيره بدحر الرمز الآخر. وبه نفهم تعشق الناس لعمل فني دون سواه، لجهة كونه، إذا تحسسناه، يحيي في النفوس ما تحلم بتحقيقه في الواقع. وبه نفهم الانتحار النفسي والانتحار الجسدي على أنهما التعبير عن اليأس من الحصول على ما لا تكون الحياة إلا به بالنسبة للمنتحر. وبه نفهم إجلال الأجيال لأصحاب العقول الخارقة من علماء وفلاسفة. ومن المنطلق نفسه نعي جوهر تقديس الشعوب للغاتها باعتبارها أعظم تعويض بشري عن انقطاع الحواس، وأعظم حل لمشكلة التفاهم والتواصل. والنظرة ذاتها تصح في الارتداد عن القادة وتعاليمهم، كما تصح في سلوك المرتدين النادمين. وهي تصح في الأخلاق العامة التي تتمسك بها الجماعات باعتبارها قوانين حيوية ينطوي العلم بها على الطب الوقائي والاقتصاد (تأمَّلْ)... وهذا الفهم يبين، بصورة إجمالية، صدق الأنبياء مع نفوسهم، ويبين الثقة الهائلة والفرح العارم اللذين نحسهما في شخصيات الذين لسان حالهم: «وجدتها».

هكذا، في نظرنا، يتكون الفكر العبادي اللاهوتي والناسوتي على السواء. وهكذا يتراكم التراثي عبر الحقب ولا يتكرس ضمنه إلا ما كان عظيم العمق وبعيد المدى، يبدو صالحاً لكل

زمان ومكان، باعتبار الزمان عمقاً للمكان الذي هو في الأصل فعل الكون (المصدر الميمي من كان). فلا يستطيع المعاصر أن يندد بالتراثي (الند للند) إلا إذا بلغت منه الثقة بالنفس أنه بمستوى التراثي، نده. ورغم جامح الثقة بالنفس يلتجىء المعاصر إلى التراث ليجد فيه ما يعضده ضد تراثي آخر إذا كان في صراع وتحد مع ذلك التراثي. فالتراثي حصن حصين للمجتمع الذي عليه، يتخذ منه متراساً ضد كل معاصر يتعلق في الهواء ولا يعرف الانتماء (النماء مرتبط بالجذور).

الشخص الذي تربع، في الأذهان، على عرش خوارقه صار رمزاً محبوباً محبة أصحاب الأذهان لذلك الرمز. والأفكار التي تربعت على عرش تحقيقاتها وفحاويها تستمد هالتَهَا من محراب أجسادها. والحركة التي انطوت في الإشارة تبعث في رمزها هذا ما يبعثه الإحياء في رفع اليد بالتحية (من الحياة) من تطييب للخواطر. والكلمة التي اختَصَرتْ مدلولاتِها تُبْرِقُ إلى سامعيها والناطقين بها ببعض ما لتلك المدلولات من فعل في الأشخاص، والنص كذلك.

ولكن الرموز مدحوضة بضدها (شقيقة الصدّ). فالشخص الذي استوى رمزاً للخير بين مؤيديه هو نفسه رمز الشؤم والويل بين مضادِّيه. والفكرة التي تجسدت قوة في جماعة وكانت رمزاً لتلك القوة هي نفسها رمز المرمى الآخر بالنسبة لمن ضعف بها. والكلمة التي هي بنية صوتية تبانت مع مدلولاتٍ عند جماعة، يمكن أن تتبانى مع غيرها عند جماعة أخرى. والرمز يظل رمزاً، وقد يحمل الرمزية إلى ما تبانى معه مما هو نقيضه، كما نجد في ورثة المجد من غير الأمجاد. ويمكن أن يسقط في البرود حين يصبح عاقراً. والتماثل الإنساني في الخبرات والأعضاء والعمل، مجلبة لرموز إنسانية عامة.

6 ـ بناءً عليه، يكون الرمز انبثاقاً فكرياً حياً، ويتولد عن تفاعل الشخص (البنية المميزة في الوعي من سواها) مع أشخاص الكون الأخرى، بنسب متفاوتة. ويتحرك الوعي والحس به حركة الوعي والحس بغيره. ولكن الشخصيات الطبيعية والفكرية تختلف، في الحقلين، بطول الأعمار وبالأفعال والصفات: لكل شخص كينونته المميزة. والتغير الدائم الذي يصيب البنى يوهم بعدم وجودها إلا فانية لأنها إذا ثبتت منعت وجود غيرها. ولكن يبدو أن التغير الدائم صفة من صفات البنى. كصفة الوجود. والبنية التي تهي ثم تنعدم تفضي إلى غيرها المتغير حتى ينعدم مفضياً إلى غيرٍ آخر متغير.

وهنا يتجلى معقول الجدل الكوني صورةً مقيسة على معقول الجدل الفكري، أي أن تياراً كونياً يمكن أن يلتقي بآخر فيبدو أن لقاءهما قد أفصح عن انعدام التيارين وتولد تيار ثالث نتيجة لذلك، ولكن هل كان هناك فناء أو عَدَمٌ لما قد أخلى من نفسه الفكر أو الكون ليكون غيره؟

يقول حديث داخلي عن أناس قتلوا رجلاً:

- معهم حق.
- ما معهم حق.
- معهم حق وما معهم حق.
- كيف تحكم في مثل هذي الحال؟
- اطرح ما لهم مما لهم وعليهم.

اندفع الفكر من العبارة الأولى (غير مفصولة عن مدلولاتها) إلى العبارة الخامسة. البنية المؤلفة من «معهم حق» دارت في الذهن، والتقطتها المسجِّلة، ثم سُمعت ثم دُونت. وكانت ترجع إلى الذهن فتشغله خلال جميع المراحل مع تغيرات أدركها وأخرى لا أدركها (هذا استنتاج سابق لأوانه). وهذا يَعني أن العقل ثبَّت «معهم حق» أولاً وثانياً وثالثاً ورابعاً وخامساً بوجود تَغَيُّر. ولكن «معهم حق» وجدت فزالت بوجود «ما معهم حق». وعندما زالت وجدت أيضاً في عدمها، إذ تجد «ما معهم حق» مركبة من «معهم حق» ومن نفيها. ونجد أيضاً أن «معهم حق» تدخل في تركيب الجملة الثالثة مرتين: «معهم حق وما معهم حق»، وهي عبارة اجتماع النقيضين في بنية واحدة، أو هي عبارة النمو الفكري من وعي حق القاتل في القتل إلى وعي ذلك مع محقوقية القاتل. ونجد فوق ذلك أن «معهم حق» موجودة في الجملة الرابعة مرموزاً إليها بالقول «مثل هذي الحال»، أي حيث يكون القتلة «معهم حق» و «ما معهم حق» في آنٍ واحد. والجملة الخامسة فكرة مركبة يدخل فيها عنصر «معهم حق» على أوجه:

«اطرح ما لهم مما لهم وعليهم».
= [(معهم حق + ما معهم حق) - معهم حق]
= العقاب.

7 - يتبين أن «معهم حق» كائن فكري برهان وجوده قائم في إدراكي له كبنية ذات شخصية فريدة لها عناصرها المترابطة ترابطاً يؤدي إلى تميزها من سواها في الكينونة والفعل والانفعال. - وهي بهذا كله مثل سائر بنى الكون. يفضي التحليل الدِّقي لتركيبتها إلى ظهورها عقدةً، فيها انعقدت أطراف بِنَى أخرى. أي أن عناصرها المتناهية في دقتها ترامت من بنى شتى في جهات شتى والتقت بعضها على أنحاء محددة، فتكوَّن بهذه العلاقات المحددة المختلفة من سواها ما نسميه البنية المميزة، أو الشخص الكوني أو الشيء، أو الفرد. ويفضي التحليل الفردي - الجماعي إلى ظهور فعل البنية وعناصرها بغيرها، وإلى ظهور انفعالها بذلك الغير، وإلى ظهور مساهمتها في بناء بِنَى أخرى، وإلى ظهور حركتها الدائمة وتحريكها الدائم، وإلى ظهور حقيقة

فنائها وتفكك عناصرها المكونة، وإلى ظهور فعل الغياب أو فعل الانحلال.

أنا أدرك كائنات. وأدرك إدراكي لتلك الكائنات. وأدرك أن إدراكي لها هو شيء حصل نتيجة تأثري الواعي بها. وأدرك أن الكائنات شيء وأن إدراكي لها شيء آخر. وأدرك أن بعض الكائنات تُوْلَد وبعضها يفنى أو ينحل أو يتلاشى. وأدرك أن بعض الأفكار والأشياء تعيش أكثر من بعضها: أي أن البعض يكون موجوداً إلى وجود غيره فيسقط من الوجود شيء ويبقى شيء آخر. وهذا يصح على الفكري كما يصح على غيره. وأقيس على ما أدرك من الأشياء والأفكار ما لا أدرك: أقيس على ما أدرك تكوّن واستمرار وفناء ما لا أدرك. وبعض الإدراكات والأفكار تظل في وعيي إلى أن أموت وبعضها يَغْبَى عليَّ. ولكنها بموتي تفقد وجودها فيَّ ولا تفقد بالضرورة وجودها في غيري. وبموتها الذي بموتي يطرأ تغير على فعل البنَى التي كانت قد وَجَدَتْ بوجودي مُفاعلاً فرداً تتفاعل معه تفاعلاً فرداً ينتهي استمراره بنهايتي. إذا كانت فكرة الحق والمساواة تعيش في خمسين فرداً ومات أحدهم، فإن ريشة سقطت من جناح هذا الحق. وقد يفنى المعنى كله مع عبارته بفناء العلاقة التي كان بها.

8 ـ كثيرة هي الأمور التي أحيـا وأموت دون أن تخطر لي ببال. وكثيرة هي الأمور التي تشغل بالي. وأدعي بأني أعرف ما يشغل بالي، وأدعي أيضاً بأني أعرف مصادر بعض تلك الشواغل: أرى النار، أشم رائحة وقودها، أرى أشكالها وحركتها وألوانها، وأسمع أصواتها، وتلذعني حرارتها، وأحس تأثيراتها على الأشياء المحيـطة بها. . . ومـا دامت النار تبعث برسائلها، وما دمت أتلقى تلك الرسائل، فإن أحاسيسي تواصل وجودها؛ قبل أن أستقبل تلك الرسائل لم تكن لدي تلك الأحاسيس. وعندما خمدت النار لم تعد لديّ تلك الأحاسيس.

صار عندي أن هناك ثلاثة أشياء: النار ومعطياتها، الأحاسيس المتولدة عن تفاعل أعضاء الجسم مع تلك المعطيات، الأنا الذي يعي ذينك الشيئين ويعي أنه يعيهما.

قد يبدو لمن يقرأ هذا الكلام أن الكاتب يكتب والنار من حوله. ولكن الواقع هو أنه ملفوف بطقس بارد. إلا أنه ظل يدرك، في غياب النار، صور مكوناتها وصور تفاعلاتها وصور وعيه لجميع ذلك. وقد تقوى الصورة الذهنية في غياب الأصل بحيث تستجيب أعضاء المرء الحالم لفعل الصورة استجابة يوقن متى صحا حقيقة وجودها.

وأنا أحس وأعي أحياناً أني أحس. وأنا أتذكر وأعي أحياناً أن صوراً ومشاعر تتحرك في شخصي كما أعي أن أفكاراً تتكون في هذا الشخص. وأستطيع أن أحدد بعض تلك الصور والمشاعر والأفكار، وإن تحديداً ناقصاً. وأعي أني أعي أني أحس أو أتذكر أو أشعر أو أفكر.

للحال حضرتني صورة رسام بوجهه الأسمر المستطيل ولحيته الباكستانية الشائبة، وشعره الذي عاد كالإكليل حول صلع في أم رأسه، وعينيه البراقتين، وبزته الداكنة على جسمه النحيل، وحركاته الخفيفة المفرحة، وصوته المشوب بشُوين من جراء كسور في ثناياه، وجملته اللطيفة: «أنا بَصَري مو سمعي». . .

وللحال أيضاً وعيت أني ذكرت هذه الصور. كيف وقفتَ على هذه الصور وعلى الشعور الذي انساب فيّ والأفكار التي تكونت بها؟ هل يولد الوعي من موضوعه كما ولدت أفروديت من خصوبة البحر؟

إني أتساءل. ألا ترى في «إني أتساءل» وعياً تجلى في وعي التفكير المتسائل؟ «إني أتساءل» تكشف عن واعٍ يعي فعله. ولكن هذا الواعي، حين قال «إني أتساءل»، كان قد أصبح خارج التساؤل، أصبح ينظر في ما قد فعل. وهو ينظر في ما قد فعل أصبح في شغل آخر. صحيح أنه أدرك نفسه وقد سأل سؤالين فكانت عبارة إدراكه لذلك: «إني أتساءل». ولكنه ما إن رأى نفسه يحكم على فعله حتى كان يعبِّر عن ذلك بالقول: «/إني أتساءل/ هي حكمي على تساؤلي». وهنا أيضاً أدرك الواعي وعيه الثاني الذي هو واعي وعيه الأول. وواعي واعي الوعي يظل، بدوره، غير واعٍ إلى أن يعيه واع يطل عليه ولا يطل على ذاته في أثناء وعيه له. عين النبع تطّلع على المجرى ولا ترى ذاتها.

9 ـ إذاً، وعي الإحساس، ووعي الذكرى، ووعي الصورة، ووعي الفكرة شُرَكاء في كون الواعي منهمكاً ببعضها. الواعي الذي يعي الإحساس يغرق في وعيه له. والواعي الذي يعي الصورة الخيالية يغرق في وعيه لها، والواعي الذي يعي الفكرة يغرق في وعيه لها. الواعي الغارق في وعيه يصبح ذاهلاً عن نفسه فلا يعي أنه يعي إبان وعيه. وإذا تغير الوعي بتغير المفاعلات يكون قد ولد وعي جديد يشغل الفكر ويذهله عما يجري له، يتكون من تفاعل يجري في المرء ما بين أفعال قواه. ومع ذلك يبدو المرء لشخصه الواعي غير راض عن هذه النتيجة. ولكن، للأسف، قبل حين ضَبْطِ الواعي في الشخص حقيقةَ شعورِ الشخص، أي عدم الرضى عن هذه النتيجة، كان بالتأكيد غير راضٍ عن هذه النتيجة. وما إن ضبط الواعي ذلك الشعور حتى غاص في ضبطه له. حين كان غير راضٍ شيء، وحين ضبط عدم رضاه شيء آخر. إلا أنه في الحالين لا يكون سوى واحد ليس واحداً أبداً. الذي ليس راضياً عن تلك النتجة يتكون من تفاعل شخصه مع النتيجة: النتيجة وهو في تفاعل، أدى بالثلاثة إلى عدم الرضى. وعدم الرضى هو عدم رضاه. ووعيه لحاله عقدة تفاعلات، ما إن تكون موجودة حتى يلتغي كونها تتكون وتدخل في تفاعل مع واعيها حيث ينشأ وعيه لها. وكلما كان وعي يكون هذا

الوعي مفاعلاً جديداً ينتج عنه تفاعل جديد أو وعي جديد لا نعيه ونحن نعيه، بل نعيه بعد أن يكتمل وعينا له.

وما لا أعي أني أعيه، مما يدخل في مفاعلٍ من مفاعلات الوعي، أعيه بالنيابة، أي حين أعي العقدة التفاعلية التي كان ما لا أعيه عنصراً من عناصر أحد مفاعلاتها. إذا كنت صياداً وعينك على الحمام فقرصتك نملة في رجلك وآلمك قرصها يمكن أن يتحول انتباهك عن الحمام إلى الألم. وإذا بعث فيك الألم ذكرى آلام مضت تستغرقك الذكرى حتى يتولد شاغل، جديد يلهيك عما قبله، وإن كان ما قبله متضَمَّناً فيه، ويستغرقك بدوره.

10 ـ والقوة الواعية تطوي في كيانها المتطور أبداً سائر تفاعلاتها مع المفاعلات التي هي أحدها والتي تتأدى إليها (الواعية) عبر الجسم ومنه. وظائف الجسم أو قواه تلتقي في القوة المركزية التي هي الواعية. وأبرز ظاهرة من ظاهرات استمرار التفاعلات التي انطوت في الواعية تتجلى في العادات والاجترار الفكري كما تتجلى في الموروث التناسلي الذي يَزبِق إلى المولود من الأبوين عبر التحام خليتين من خلاياهما الجنسية أو عبر تكاثر خلية جنسية مفارقة لأمها أو غير مفارقة. وحين تتكون الأحاسيس والذكريات والأفكار أو ما تركب منها، تستيقظ معها عباراتها اللغوية والحركية التي تسري إلى آلات التعبير، ومنها جهاز النطق، فتتقلقل بالعبارات، وتقلقل جهاز النطق يُحدث الذبذبات النطقية التي تتغلغل في الأجسام الملاصقة حتى تصل إلى السمع فتتكون جمل الاختلاجات السمعية ثم الأصوات اللغوية التي تولد مدلولاتها، وتكونها يتفاعل مع الأنا تفاعلاً نسميه الإحساس أو وعي التأثير الداخلي الحاصل بتفاعل البراني مع أعضاء الجسم وقواه.

هذا دليل استقبال المرء لرسالة المرء الآخر الذي يستقبل رسالته بنفسه أيضاً. والتفاعل بين المرء ورسالة المرء الآخر دليل حركةِ واعيةِ هذا وذاك. كماأن استقبال المرء لرسالة من ذاته وتفاعله معها دليل حركة واعيته، أي دليل وجودها ووجود فعلها الذي هو الوعي. إلا أن هذه الواعية لا تعي وعيها قبل حين وعيها لوعيها الذي كان. وأنا أعرف لا أعرف أني أعرف. وحين أعرف أني عرفت لا أعرف أني أعرف أني عرفت (لا تنس أهمية الصيغ الفعلية في الدلالة). كأن الكون الذي تكون عليه الأنا الواعية لا يبين لذاته حين يكون حالاً لهذه الذات، بل يبين للبنية التي تتكون من تفاعله ككائن كان مع الأنا الواعية التي لا تكون إلّا واعية وغير واعية في آنٍ. وتكون هي هي بما كانت عليه من بناء وتكون غيرَها بما هي تتفاعل مع طارىء تلقح منه وتلقي بحملها بين عناصر بنيتها مما يؤهلها للقاح جديد ووعي جديد. وكل وعي جديد يقفز فوق الوعي الذي كان، محولاً على أحد عناصره، ولا يدرك ذاته إلا متى أَخَذَ بِهِ الزوال، إلا متى أصبح خبرة من خبرات الواعية لا تزول إلا بزوال الواعية، أو بزوالها عنها.

بين وعي الواعي وبين وعيه لذاته تعي، يظل ردح من الكون.

وهنا لا يبين أي فرق بين الواعية تعي الإحساس وبينها وهي تعي الفكرة أو الصورة الذهنية. لأن المحسوس يظل غير محسوس إلى أن تصبح رسائله من المفاعلات التي تشترك في تفاعل تتكون منه الحالة النفسية التي أعيها أو تهرب في ثنايا حالة أعيها، تماماً كما يختفي فعل المحسوس الدقيق في إحساس الشيء الذي تكون رسائله مفاعلات في النفس أعيها.

11 ـ يكاد القارىء يتصور أن الأنا محض منفعلة: تتغير بتغير الرسالة التي تستقبلها. ولكن ما إن تتحد الرسالة بالأنا الواعية ويتكون الحال المعين، حتى يباشر فعله في الصعيدين، الفكري والجسدي. في الصعيد الفكري يتكون الحال (العقدة التفاعلية) ويكون بمثابة مفاعل جديد أو رسالة جديدة تلتقي الواعية ويتكون الحال الجديد المبني من تفاعلهما، وهكذا. . . وفي الصعيد النفسي ينداح فعل الكون الفكري (حال الواعية) في الأعصاب وتكون الحالة النفسية المحركة للجسد باتجاه بناء وضع مادي أو بنية مادية برانية تكون رسائلها قادرة على التفاعل مع الأنا تفاعلاً ينجب بنية أو بنى فكرية تلبي تطلعات الأنا المحركة. ولكن حدود مطاوعة جسم المرء، وحدود استجابته لخطة الواعية (وعيها)، وحدود مطاوعة المواد التي تخضع لتأثيرات عمل أعضاء الجسم المحكوم بحال الأنا الواعية عبر انداح فعل هذا الحال في الأعصاب المتغلغلة في خلاياه، تبرق بالرسائل إلى الأنا خلال جميع المراحل التنفيذية فتتبدل أحوال الأنا الواعية، أي تتغير الخطط والأحوال النفسية؛ وتبعاً لذلك تتغير البنى التي يجري صنعها خارج الجسم وبه. لهذا نجد البون شاسعاً ما بين التخطيط والنتائج بقدر ما تتغير الخطط تبعاً لتغير الوعي أثناء التنفيذ، وبقدر ما تعصي المواد أمر الصناع: فقد «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن».

بناءً على هذا الواقع نجد العلم ينحو المنحى الأيسر ويهرب من الأعسر. بل نجد الإنسان يتكيف مع النتائج التي تأبى أن تتكيف مع أحلامه. ذلك أن تحريك المادة من قبل الإنسان، كتحريك الإنسان من قبل المادة، محكوم بحاصل التفاعل ما بين الإنسان والمادة: كلما كان أحد المتفاعلين ألْيَن، كانت آلة الآخر فيه أفعل. وكل مفاعل خفتَ فعله واندغمت رسالته إلى الواعية في رسالة مفاعل آخر، تكون رسالته في الوعي كرسالة المواطن العادي في هذه البلاد حمَّلها لنائبه كي يوصلها إلى مركز القرار فوصل هباءٌ منها عبر رسالة النائب ولكنها هي لم تصل لأنها اندغمت مع غيرها بشكل أو بآخر في رسالة النائب.

وإذا ما تزاحمت على الواعية رسائل مختلفة أزاح أقواها أضعفها فوصَلَ وفعل. وهذا هو شأن الإعلام بما فيه الكلمة والصورة والحركة أياً كان نوعها. وبما أن الواعي قد بدا للواعي

كأي شيء آخر من حيث شروط أفعاله وانفعالاته، فقد راح الناس الذين وعوا هذا الواقع يصنعون الرسائل التي تحول وعي الآخرين إلى حظائر دواجن وخيول.

يَطَّلِعُ الوعيُ إذاً على وعي الغير، تُطْلِعه عليه نُظُم الألْسُن ونظم استعمال العلامات؛ ويعي من قوانين عمله وعمل غيره؛ فيتمكن المريد الأنفذ قوة ووعيا من خصمه الذي فيه وخصمه الذي عليه.

فلولا هذه النافذة على العالَمَيْن ظل الكون دخاناً مظلماً.

المحتويات

اهداء 5

المقدمة 7

المدينة : تقصّي اللفظ 11

تأصيل المعجم وفقاً لتطور الدلالة 19

1 ـ أصوات الضرس ومحاكاتها (ضرس/درس) 19

2 ـ ترتيب جروسها 20

3 ـ حكايات مختلفة لأصوات الضرس 20

4 ـ شروط اشتمالها على الضاد التي وضعها سيبويه 22

5 ـ لمحة من الضاد المفقودة ومبرر سقوطها من «لغة الضاد» 23

6 ـ السمة الجامعة بين (درس) و (ضرس) رغماً عن الاستقلال 24

7 ـ معجم (درس) نموذج لمنحى معجمي يراعي تطور الدلالةِ 25

8 ـ (ض ر س) أولى من (د ر س) بأعمال الأسنان 25

9 ـ مبرر القول بمعجم يوافق تطور الدلالة 27

عم والباء اللتان يستقبلهما مضارع العامية 29

مناجم النفي : (مثال : لا) 35

من أسرة الأصوات الأنفية ـ الفاظ النيافة 47

الحقيقة والمجاز بحسب الطاقة 53

الكناية مفاتيح القواعد والأسماء 63

I ـ الكناية قبل دراسة البلاغيين 63

1 ـ الكناية والكنية في الحديث 63

2 ـ كنى الرؤى واعتبارها 65

3 ـ الكناية في اللغة 66
4 ـ الكناية بالنفي عن تلطيف المعنى عند الجاحظ 69
5 ـ من كنايات الشبه في المآل والشيء عند منشئه والعيّنة والاتجاه 70
6 ـ الكناية بالمثل وبالمجاورة والمخالطة 71
II الكناية عند البلاغيين 75
ـ أولاً : المبرّد
7 ـ من كنايات الاتجاه والكف والتحول والأداة والكنية 76
ثانياً : ابن المعتز
8 ـ كنايات المستوى وتماثل الأثر والعلة والجريمة والعقاب والمقاييس 80
ثالثاً : نقد النثر ونقد الشعر (قدامه بن جعفر)
9 ـ كناية بنفي الشَبَه عن عكس صفة المشبه وكناية الأرداف 84
رابعاً : الكناية في «الموازنة» (الآمدي) 86
خامساً : (أبو هلال العسكري) 89
10 ـ كنايتا التورية والعيّنة 90
11 ـ كنايتا المآل والأداة 91
12 ـ من كنايات المثل والاتجاه والمشاركة اللفظية 91
سادساً : (الباقلاني)
13 ـ كناية شبهية وكنايتا اتجاه 93
سابعاً : (الشريف الرضي)
14 ـ كناية العضو والأداة 94
ثامناً : الثعالبي وابن رشيق على خطى المبرد 95
15 ـ كناية العضو عن عمل الأداة 96
تاسعاً : الجرجاني امام قدامة بن جعفر 98
16 ـ كنايات التحول والوسيلة والعيّنة والمصاحبة 101
III خاتمة : الكناية بين اللفظ وعدمه 108
بين الجد والغد 113
بحث عن آلهة مهزومة خلف اللسان المصفى 117
1 ـ الوَثَنْ والوَطَنْ 117

2 ـ الوَثَن والصَّنَم 127
3 ـ اللات والله 135

وأنا أعي هل أعي أني أعي 143

نحو الصوت
ونحو المعنى

أصوات الحروف صفوة الأصوات.
فيها خلاصات اصوات الوجود المتناهية بأسماعنا وعقولنا هذا التناهي.
نُعلم الأحداث والكائنات بأصواتها
ونعلم العالم الصامت بالمصوت.
الأصوات علامات الوجود، ومن خاماتها تولد الألفاظ.
تولد الألفاظ من خامات الأصوات وارثةً دلالاتها المتحركة.
فلا حقيقة بلا مجاز، ولا مجاز بلا حقيقة.
كيف نصوغ ألفاظنا من خامات الأصوات؟
كيف ندل بالألفاظ على عالم الوجود والنفس؟
كيف تكون الحقيقة والمجاز؟
كيف تتراءى لنا أيامنا الخوالي وعلاقات جدودنا من خلال الكلام؟
وكيف نعي وعينا؟
تلك هي الأسئلة التي يثيرها هذا الكتاب بفصليه:
نحو الصوت
ونحو المعنى.


المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب